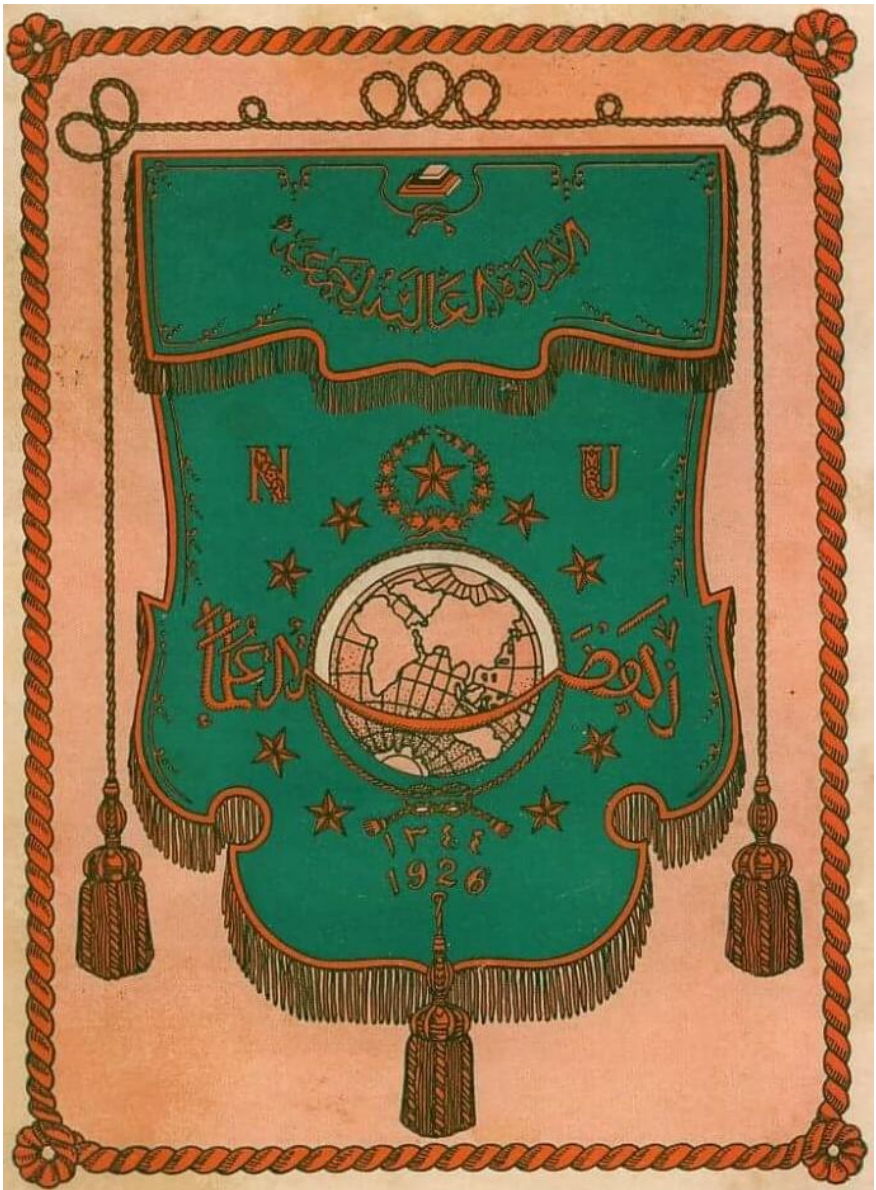
Rachmad Gustomy

Negara Menata Ummat

PolGov



Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

RACHMAD GUSTOMY

NEGARA MENATA UMMAT

Reaserch Center for Politics and Government
Jurusan Politik dan Pemerintahan
Universitas Gadjah Mada
2009

Rachmad Gustomy

NEGARA MENATA UMMAT

Penyunting
Utan Parlindungan

Desan Sampul
Umir Lubis
Megatama (*Jogja GLobal Media*)

Tata Letak
Megatama (*Jogja GLobal Media*)

Reaserch Center for Politics and Government
Jurusan Politik dan Pemerintahan
Universitas Gadjah Mada

Jl. Socio Justicia 2 Bulaksumur, Yogyakarta 55281
www.ip.fisipol.ugm.ac.id
Telp. (0274) 563362 ext.212

188 + xiv halaman
14,5 x 20,5 cm
Cetakan Pertama : September 2009

ISBN 979-17018-7-3

DAFTAR ISI

Kata Pengantar **viii**
UCAPAN TERIMAKASIH **xiv**
Glosarium **xvi**

Bagian Pertama
Membaca Ulang Kekuasaan **1**
1. Pendahuluan 1
Bagian Pertama Membaca Ulang Kekuasaan 10
Bagian Kedua Teknik dan Rasionalitas Politik Negara 10
Bagian Ketiga Ummat dalam Konstruksi Ruang Institusi 11
Bagian Keempat Strategi Negara Menata Ummat 11
Bagian Kelima Governmentality dalam Jejak Kuasa yang Tersebar 12
Bagian Keenam Postkriptum 12
2. Tentang Kekuasaan 13
Tafsir Kekuasaan 13
Kuasa Negara dan Governmentality 18
3. Membongkar Nalar Kekuasaan 21
Wacana, sebuah Hasrat Untuk Benar 21
Permainan Kebenaran dalam Institusi 26
Negara dan Masyarakat (Ummat) 28
Arkeologi Pengetahuan dan Genealogi sebagai Alat 31

Bagian Kedua
Teknik dan Rasionalitas Politik Negara **37**
4. ***Governmentality*** Nalar Pemerintah Kolonial Abad Ke-19 37
Ilmu dan Administrasi Pemerintahan Kolonial 38
Dampak 'the Shrinking' World Hindia Belanda 44
Ambivalensi Pemerintahan Kolonial 48
2. ***Governmentality*** dalam Nalar Pemerintahan Anti Komunis 56
Normalisasi; sebuah legitimasi kekuasaan 57
Praktik Liberal dalam Otoritarian 64
Penutup 77

Bagian Ketiga
Ummat dalam Konstruksi Ruang Institusi **79**
6. Organisasi Islam sebuah Peniruan dan Praktiknya 79
Organisasi Modern: Mimicry dan Resistensi Ummat 81
Pembentukan Ruang Private dan Ruang Publik 89
7. Strategi Ummat Mempertahankan Ruang Wacana 98
Orthodoxy Wacana Ummat 99
Siasat Gerakan Ummat Pinggiran 108
Penutup 115

Bagian Keempat
Strategi Negara Menata Ummat **117**
8. Manajemen Institusionalisasi dan Pengawasan Kolonial 117
Institusionalisasi dan Kerja Polisional 121
Dari Kendali Game of Truth Menjadi Eksekutor Institusi 130
9. Ummat dan Pengawasan ***Panoptic*** Negara 138
Dominasi dalam Rule of Game 139
Kata dan Teks sebagai Polisional Panoptic 147
Penutup 156

Bagian Kelima
***Governmentality* dalam Jejak Kuasa yang Tersebar** **159**
10. Masjid: Jejak Politik Ruang dari Masa ke Masa 159
Mahzab dalam Ruang Kolonial 161
Monumen Politik 166
Ruang yang Terdisiplinkan 172
11. Teknologi dan Penciptaan Ruang Ummat 179
Media Televisi dan Bio Politik Negara 179
Ruang Pinggiran Ummat dalam Radio dan Kaset 186
Teleportasi Identitas Ummat dalam Internet 189
12. Politik Tubuh Umat Muslimah 197
Pasca Kolonial dan Kemunculan Politik Tubuh Muslimah 198
Tafsir Politik tentang Tubuh Muslimah 206
Penutup 216

Bagian Keenam
Postskriptum **219**
Postskriptum 219

Daftar Pustaka **225**

Kata Pengantar

"Kembalikan ilmu sosial sebagai hakikat ilmu tentang manusia!". Kata-kata inilah yang terngiang dibenak penulis ketika ingin memulai mencari landasan metode yang tepat dalam penulisan buku ini. Sebuah keresahan bersama muncul terhadap kajian ilmu sosial saat ini, yang seakan dikungkung dalam pengkotakan institusi akademik sehingga mengalami kemacetan dalam memahami perkembangan yang ditelitinya. Dalam kajian ilmu politik khususnya, 'kekuasaan' yang sejak dulu menjadi obyek utamanya juga dibaca secara monoton.

Mempelajari tentang kajian politik dan pemerintahan berarti juga penyelidikan tentang negara dan masyarakatnya, yang pada dasarnya adalah mempelajari tentang manusia dan struktur pembentuknya. Karena konsep dan teori bukanlah realitas, manusia dan perilakunya itulah yang disebut realitas. Maka sekat-sekat kebenaran disiplin ilmu dan institusinya justru menjerumuskan "proses keilmuan" pada kejumudan dan kebuntuan dalam memahami perubahan realitas.

Berangkat dari hasrat diatas, penulis merasa ada celah baru yang belum banyak diseriusi dalan kajian sosial (khususnya kajian pemerintahan) yang menghubungkan antara masyarakat Islam dan negara. Dalam beragam pembacaan wacana Islam Indonesia sebelumnya, ummat selalu diidentifikasi dari para tokoh besar yang selama ini berperan sebagai agen wacana. Para ilmuan, cendekia, ulama atau tokoh Islam yang menjadi *sampling* analisis penelitian selama ini seakan mewakili "rakyat Islam

Indonesia" tentang definisinya. Siapa(?), bagaimana (?), seperti apa (?) mereka sebenarnya serasa menjadi realitas ketika mereka terpetakan dalam bacaan rasionalitas ilmiah.

Maka dalam buku ini saya ingin memahami "ummat" itu berbicara tentang dirinya, langsung dari mulut mereka, bukan dari perwakilannya yang terlalu ilmiah, terlalu berat dan terlalu rasional untuk dipahami. Celah yang dimanfaaatkan penulis, meminjam psikoanalisa, adalah logika bawah sadar (*sub-conciousness*). Kerja bawah sadar dalam kajian sosial selama ini tidak terlalu mendapat perhatian ditengah perayaan kebenaran definisi konseptual ilmu sosial yang sudah mapan. Kerja ini tentu harus mampu melepaskan diri dari beragam tarikan kekuasaan yang membentuk pengetahuan sosial, khususnya terminologi yang sudah menggantikan realitas. Oleh karena itu pembaca akan sering menemukan konsepsi dan klasifikasi yang justru bukan digunakan sebagai penjelas, namun bahan kajian itu sendiri.

Meski karya ini nanti menonjolkan kritik, catatan dan *konspirasi* yang biasa digunakan studi poskolonial, penulis secara sadar tidak mengklaim diri dalam kategori tersebut. Penulis lebih nyaman menempatkan bacaan dalam perspektif *governmentality* dan bukan studi poskolonial, yang tentunya berdasar penafsiran personal juga. Berangkat dari refleksi pribadi, ada ketakutan secara pribadi untuk tidak terjebak dalam penuduhan yang berlebihan terhadap kolonialisme. Mencari jawaban atas "apa yang diakibatkan kolonialisme?", dirasa akan cenderung alienatif terutama karena nalar *inferior* kita yang sering mudah tergagap oleh kesadaran baru. Ibarat orang 'kampung' yang tercerahkan, Dikhawatirkan jika kemudian temuan dalam riset ini akan cenderung hanya

menempatkan "kesalahan kita" yang disebabkan oleh mereka (kolonialis). Terjebak juga untuk menempatkan kolonialisme sebagai penyebab tunggal yang mempengaruhi bawah sadar kita. Yang membuat mata kita tertutupi oleh stigma dalam memahami kemungkinan lain (semacam fungsi sosial) bagi kolonialisme. Akibatnya kadang membaca sejarah tidak memiliki peran solutif bagi persoalan masa depan dan terkungkung pada "orientalisme terbalik" yang justru menjerumuskan kita. Dan memang bukan itu tujuannya.

Oleh karena itu, pilihan penulis dalam penyajian buku ini lebih menyerupai sejarah arkeologi yang bertutur, daripada penggunaan bahasa ilmiah yang kaku. Ada beberapa hal lain yang penting untuk dipahami sebelumnya sebagai acuan dalam membaca buku ini. Acuan ini hanyalah petunjuk memudahkan pembaca untuk menikmati karya ini, bukan sebagai gambaran ketidak-percayaan penulis kepada otoritas penafsiran pembaca. Beberapa hal yang penting untuk didudukkan adalah;

1. Dari awal buku ini tidak menawarkan pengumuman temuan baru atau juga dokumen-dokumen yang tersembunyi. Hal ini karena memegang konsep arkeologi pengetahuan yang bukan untuk merekam dokumen, pemikiran, representasi, gambar atau apapun yang ditemukan dalam wacana, melainkan wacananya itu sendiri. Jadi data-data yang ditampilkan mungkin adalah data-data usang yang dimaknai berbeda, bahkan sangat mungkin pembaca memiliki referensi yang lebih kaya daripada penulis.

   Yang penulis tawarkan adalah sebuah pembacaan baru dari kejenuhan skenario dalam membaca kekuasaan dan politik Indonesia. Merekam jejak

wacana yang menubuh pada kekuasaan politik yang pernah berkembang di Indonesia. Sebuah wacana yang mematuhi aturan tertentu, regularitas dalam sebuah praktik diskursif dan memahami regularitas ini dalam sebuah *apriori* sejarah. Oleh karena itu, sengaja jika penulisan karya ini dihadirkan dari wilayah abu-abu antara bahasa ilmiah dan tuturan. Meski demikian penulis memiliki batasan yang tegas sebagai bentuk pertanggungjawaban ilmiah standar. Dimana penulis tidak akan menggunakan metafora, majas, hiperbola dan semacamnya, namun hanya sekedar pilihan kata (diksi) sebagai penghalus tuturan.

2. Berbeda dengan penulisan sejarah konvensional, pendekatan ini melihat sebuah wacana dengan kekhasannya, untuk menunjukkan dalam sebuah kerangka aturan apa mereka dapat menaruhnya dengan *gampang* satu sama lain. Buku ini tidak berpretensi untuk menemukan otoritas pembicara ketokohan yang menjadi representasi realitas, namun justru menemukan tubrukan-tubrukan dari ketidak-normalan peristiwa. Bukan kontinuitas, *insensible* atau transisi yang berhubungan dengan wacana, namun justru kontradiksi-kontradiksi yang diciptakannya. Sehingga dari awal, pembaca jangan berharap untuk menemukan runtutan logika yang mampu menjawab semua fenomena. Buku ini juga tidak menawarkan kebenaran dan akurasi sejarah, buku ini hanya menunjukkan proses aksi-reaksi yang terkontrol dalam sebuah kondisi tertentu. Buku ini bukan untuk menghakimi atau memuji sebuah kondisi, namun sekedar memahami apa yang pernah terjadi, khususnya dari kacamata *governmentality*.

Dalam buku ini juga tidak berpretensi untuk mencari sebab, maka analisis yang dilakukan berbeda dengan fenomenologi atau analisis Marxian, yang berusaha mencari jawaban tentang sebab tunggal dari sebuah karya (*æuvre*). Buku ini hanya mencari tipe dari aturan praktik diskursif yang muncul dari individual *æuvre*, yang kadang mengatur segalanya dan mendominasinya atau sebagian darinya, singkatnya relasi antar bentuk diskursifnya. Jadi anda tidak harus membacanya dari bab satu sampai bab akhir, namun anda dapat membacanya dari pendahuluan langsung ke bagian dua atau bagian lainnya.

3. Arkeologi tidak untuk menghadirkan masa lampau untuk masa kini atau menjelaskan rahasia dari sebuah perubahan. Perubahan hanyalah sebentuk transformasi yang sangat mungkin diskontinuitas, berbeda atau bahkan sama sekali tidak berubah meskipun ada sebuah struktur diskursif baru. Jadi justru penjelasan tentang kebetulan-kebetulan, retakan, interkoneksi, inkonsistensi, batas, keteraturan dan apriori dari praktik.

   Fakta dan data yang penulis paparkan mungkin jauh dari lengkap, karena yang menjadi target dari penulis adalah membangun sensitifitas dalam memahami kekuasaan. Begitu juga dengan pemahaman tentang realitas yang tidak hanya dibaca sebagai peristiwa tunggal. Karena realitas sangatlah beragam dan memiliki esensi disetiap peristiwa, sehingga yang penulis tawarkan kepada pembaca hanyalah pilihan dalam mengkerangkai realitas kekuasaan.

Merujuk pada refleksi teoritis studi postkolonial, dalam karya ini penulis ingin membalik logika keterbatasan menjadi keunggulan. Kelemahan menjadi

kelebihan. Karena penulis merasa memiliki keterbatasan akses literatur dari luar dalam membaca masyarakat Islam Indonesia, baik Barat maupun Arab (Timur Tengah). Semoga justru menjadikan karya ini gagasan yang utuh seorang penulis lokal. Jika kemampuan akses terhadap kajian "barat" dan kajian "islam arab" dikhawatirkan membawa konsekuensi nalar yang *bias*, maka keterpaksaan yang terkonstruksi karena situasi justru diharap menjadi keunggulan karya ini. Hasratnya adalah dihasilkannya bacaan dari orang pribumi yang didefinisikan secara lebih *legible* dalam pendekatan domestik. Meski sangat mungkin juga terjebak dalam lokalitas keseharian dan sempitnya pembacaan, namun saya menyadari untuk mengambil resiko itu.

Semoga apa yang penulis impikan tadi dapat dipenuhi dalam buku ini. Sebuah kesadaran pula jika huruf terakhir yang sempat terketik dalam karya ini adalah penanda berakhir pula intervensi penulis terhadapnya. Sekarang adalah hak pembaca untuk memahami atau menghakiminya. Jikapun perlu sebuah pembelaan, maka biarkanlah karya ini melakukan pembelaan terhadap dirinya sendiri.

Cak Gustom

Jakarta, 25 Agustus 2008

UCAPAN TERIMAKASIH

Tidak dipungkiri pula jika setiap bait kalimat dan setiap jengkal logika dalam karya ini bukanlah sebuah kreasi orisinil pikiran penulis yang muncul tiba-tiba. Dialog, diskusi serius, debat, atau sekedar obrolan ringan, yang jelas didalamnya berkelebat silih berganti beragam gagasan orang yang mendialogkannya. Sehingga sudah seharusnya saya mengucapkan terimakasih yang tulus untuk disampaikan disini.

Ucapan terimakasih saya sampaikan kepada Dr. Purwo Santoso, Dr. Cornelis Lay, Dr. AAGN Dwipayana, Dr. Mada Sukmadjati, yang secara langsung telah membantu saya memecah kebuntuan tabir realitas sampai tertemukan nukleus akademiknya. Terimakasih juga kepada Vicky Djalong, Hasrul Hanif dan Shihabudin Asfa yang secara khusus membantu saya untuk membumikan yang melayang dan mengangkat yang terpendam. Terimakasih itu juga saya peruntukkan bagi Slamet Amex Thohari, Sobirin, Heru, Uzair Fauzan, Musyadad, Amin dan banyak kawan (maaf tak tersebutkan semua) di-Lafadl atas dorongan, obrolan atau celetukan-celetukan sinis yang memaksa saya serius menulis buku ini. Semua dosen JIP UGM, dosen fisipol, dan semua kawan yang pernah bersinggungan langsung secara intelektual dengan penulis, saya haturkan banyak terimakasih. Begitu juga dengan komunitas-komunitas IP-00, JIP Fisipol UGM, Sintesa, PMII UGM, PMII Sleman dan PB PMII, Rivers, Ciris, yang memberi ruang yang segar bagi perkembangan intelektual penulis.

Terimakasih yang lain saya haturkan untuk spirit hidup yang tak padam di kobarkan khususnya oleh Bapak/Ibu saya, Papa dan Mama mertua di Solo, istriku tercinta Devinifera, juga adik Rika dan Hendra, serta keluarga-keluarga dan para tetangga yang ikut membentuk jalan pikir saya.

Terimakasih juga saya sampaikan kepada JIP Fisipol UGM atas kesediannya menerbitkan buku ini.

Namun kenyataannya, meskipun buku ini sudah mendapat masukan banyak pihak, namun ternyata masih jauh dari sempurna. Dan itu adalah tanggungjawab saya sebagai penulis. Maka dengan terbuka saya akan mengucapkan terimakasih jika ada respon dalam bentuk apapun terhadap buku ini. Terimakasih.

Glosarium

Arkeologi adalah sebuah proses kerja melalui pembongkaran arsip-arsip sejarah dari beragam masyarakat, untuk kemudian dibawa, disoroti dan diselidik struktur diskursifnya. Kemudian kita mengurai struktur diskursif itu dan kejadian yang mereproduksi arena pengetahuan dari periode sejarah yang berbeda.

Disiplin dapat diartikan dalam dua hal. *Pertama*, gagasan dalam konsekuensi hukuman atau tekanan. *Kedua*, ide dalam seperangkat ketrampilan atau pengetahuan yang harus didapat sampai mahir agar mencapai sukses dalam arena tertentu (disiplin keilmuan).

Episteme adalah periode sejarah yang terorganisir oleh sekelilingnya, dan dapat dijelaskan dengan istilah, sudut pandang dunia (*world-views*) spesifik dan wacana. Episteme ini dicirikan oleh institusi, disiplin, pengetahuan, aturan dan aktifitas yang konstan dengan *world-views* itu. Timbul dan tenggelamnya episteme tidak berhubungan dengan gagasan kontinuitas, perkembangan atau kemajuan, tetapi random dan bergantung. Struktur diskursiflah yang mengatur prinsip episteme.

Game of truth **(permainan kebenaran)** seperangkat aturan dalam organisasi tertentu dimana kebenaran itu di produksi.

Genealogy dimaksudkan proses analisis dan proses penemuan sejarah hubungan antara kebenaran (*truth*),

pengetahuan (*knowledge*) dan kekuasaan (*power*). Disinilah pengetahuan dan kebenaran diproduksi dari pertarungan antara keduanya didalam institusi, arena dan disiplin, dan kemudian dipresentasikan sebagai universal.

Governmentality bagaimana kita berpikir tentang memerintah yang lain dan diri kita dalam beragam konteks yang luas. Dalam arti yang sempit, cara memerintah seperti yang pernah diterapkan dalam kepastoran di eropa. Kemudian menyebar seiring dengan kolonialisme dan juga perangkat post-kolonial ketika kesepakatan internasional tentang kedaulatan negara menjadi acuan.

Institusi merupakan sebuah tatanan tetap dari hubungan antar manusia yang berbeda dan manusia itu sendiri dengan obyek. Semisal arena pendidikan agama yang dibuat oleh beragam institusi: mushola, pesantren, seminari, atau organisasi agama. Institusi dapat ditemukan dalam persilangan antar arena didalam masyarakat yang terpisah dan beragam; pemahaman agama, cara berpikir, hobby, budaya.

Kebenaran (*truth*) dalam pengertian ini kebenaran bukan merupakan sesuatu yang seolah *asali*, sebagai sesuatu yang tersimpan ditempat 'suci' dan kita tinggal mengambilnya dengan seperangkat pengetahuan. Kebenaran merupakan relasi instrinsik antara wacana, sebagai alat dalam mengungkap kebenaran, dengan sistem kekuasaan yang berlaku, serta kedudukan para aktor. Kebenaran adalah kombinasi struktur diskursif dan non-diskursif, sehingga kebenaran selalu berubah sepanjang sejarah, jadi kebenaran itu adalah sebuah tatanan tertentu yang teratur dan ada di masyarakat yang kemudian dianggap menyamankan.

Kekuasaan (*power*) tidak hanya sebuah kekuatan yang bersumber pada aktor dominan yang hanya dimiliki beberapa orang, namun juga menyebar. Kekuasaan adalah segala bentuk keinginan yang diaktualisasikan, yang tidak selamanya menindas dan menghujam kebawah, namun memiliki implikasi yang lebih dalam, bukan lagi tubuh melainkan pikiran dan jiwa mereka. Kekuasaan tidak selalu negatif (represi dan kontrol) namun juga sangat produktif, yang memproduksi resistensinya sendiri yang kemudian menjadi referensi dalam memandang dunia.

Pengetahuan (*knowledge/Savoir*) terbangun dari beragam perspektif, ide, cerita, komentar, aturan, kategori, hukum, istilah (term), penjelasan serta beragam definisi yang diproduksi oleh beragam disilplin ilmu. Pengetahuan ini masuk dan mempengaruhi subjek tanpa merasa bahwa ini datang dari subjek tertentu (*unconcious*). Melalui seperangkat metode dan prinsip ilmiah, yang seakan akan mandiri dari subyek, pengetahuan masuk dan mempengaruhi subjek pada ranah dan institusi tertentu. Perbedaan dan kemunculan pengetahuan (*knowledge*) baru adalah hasil dari pertarungan didalam arena yang berbeda

Struktur diskursif atau disebut sebagai "tatanan wacana" (*order of discourse*) adalah sebuah struktur yang terbentuk dari nilai atau perspektif yang paling dianggap benar atau paling dipercaya dalam konteks waktu tertentu. Struktur ini kemudian memasukkan obyek dalam kategori benar dan salah, sehingga pada definisinya obyek dapat berubah, padahal realitanya obyek tidak berubah.

Praktik diskursif adalah praktik yang dibatasi atau tercipta oleh struktur diskursif.

Ummat khusus dalam studi ini dimaknai sebagai masyarakat muslim (laki-laki dan perempuan) yang diatur oleh negara. Ummat muslimah lebih merujuk pada perempuan muslim.

Wacana adalah segala bentuk ekspresi, perilaku sosial, yang berasal dari gagasan/ide dalam memahami sesuatu yang kemudian dibawa ke arena publik. Umumnya wacana berasosiasi dengan institusi dan membawa nilai institusi, baik berupa pernyataan, tindakan, simbolisasi dan lainnya.

Wacana diskursif adalah wacana yang tercipta dari struktur diskursif. Bagaimana sesuatu itu ditafsirkan, tergantung dari episteme masanya.

xx

Bagian Pertama

Membaca Ulang Kekuasaan

1. Pendahuluan

> "... kehidupan ritual dikraton ---upacara-upacara massal, kesenian yang sangat halus, tatakrama yang sangat rumit--- tidak sekedar merupakan hiasan kekuasaan melainkan merupakan substansinya. Tujuan negara adalah untuk menyajikan suatu pertunjukan yang memukau; *tugas utamanya bukanlah pertama-tama untuk memerintah ---, ... , ---melainkan untuk memamerkan dalam bentuk upacara keagamaan tema-tema yang dominan* ... Ibukota merupakan panggung sandiwara dimana para pemuka agama dan kaum bangsawan, dengan dipimpin oleh raja, ... Tingkat kegiatan seremonial yang mampu dilakukan oleh suatu negara merupakan ukuran bagi hegemoninya ---...[1]"

Sepenggal cerita Geertz diatas, seakan sedang menggambarkan tugas negara bagi masyarakat Jawa pra-kolonial yang dimunculkan dalam bentuk "teaterisasi negara". Gambaran sebuah tatanan dan konsep kuasa negara kala itu, yang membentuk pola relasi yang sangat berbeda dengan sekarang. Kala itu, kuasa Raja tidak diukur dari kemampuannya memenuhi kebutuhan dan

1 Geertz, Clifford. *Islam yang Saya Amati; Perkembangan di Maroko dan Indoensia*, Yayasan Ilmu-ilmu social, Jakarta, 1982, hal 47.

kepentingan rakyat, namun justru kehadiran dalam bentuk nyata kekuatan kosmik kekuasaan di mata rakyat. Dimana bentuk kuasa Raja muncul dalam bentuk teaterikal dari penyatuan segala bentuk simbol kekuatan (*kasekten*) yang ada di muka bumi. Tercatat hampir dalam semua sejarah kekuasaan di dunia, kekuasaan adalah simbol atau juga kumpulan dari beragam simbol. Sejarah ini menggelitik nalar kita untuk bertanya, proses pengetahuan apakah yang terjadi sehingga terjadi kepatuhan dan ketertundukan pada simbol kekuasaan?

Rupanya kita perlu menggali kembali arkeologi-arkeologi nalar kekuasaan dimasa lampau untuk mencari jawaban. Jika dalam kronik Jawa dan Melayu dikisahkan, awalmula sebuah kerajaan adalah kerja dari kekuasaan seseorang Raja dalam menundukkan kekuatan magis sebuah wilayah. Kemampuan mengubah sebuah daerah angker menjadi kerajaan adalah bukti kuasa atau "*kasekten*" bahwa seseorang itu dipilih oleh "Yang Maha Kuasa". Sehingga simbol identitas negara adalah "*kotaraja*" itu sendiri[2], rakyat terbentuk dari orang-orang yang mau menghambakan diri (*kawula*) pada kuasa Raja di kerajaan itu. Berlindung dibawah kuasa Tuhan yang sengaja hanya diberikan kepada orang-orang tertentu, yaitu para raja. Rakyat adalah kawula yang mengabdi pada Raja, sehingga tidak punya hak untuk menuntut negara (Raja).

Bagi masyarakat yang memiliki nalar pengetahuan yang lain ini tentu hal yang aneh. Hal yang sangat tidak rasional, tidak masuk akal dan tidak bisa dipercaya. Jika hal ini masih terjadi sekarang, maka anda pasti akan melihat dengan heran. Namun jangan heran jika mereka juga melihat bahwa anda yang aneh. Mungkin sama

2 Reid, Anthony. Asia tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680, jilid I:Tanah di Bawah Angin, terj. Obor Indonesia, Jakarta, 1992, hal 120

herannya dengan utusan Banten untuk London pada abad ke-16, yang justru melihat sebaliknya. Sehingga dengan sinis Evelyn[3] mencatat;

> "(utusan Banten itu) terheran-heran mengetahui bagaimana hukum kita memberikan kepada kita hak milik atas tanah kita sendiri, dan mengira bahwa kita semua adalah Raja, sebab mereka tidak dapat memahami bagaimana rakyat bisa memiliki segala sesuatu kecuali untuk kesenangan Pangeran mereka, mereka semua adalah budak"

Padahal bukan hal yang aneh jika memang manusia diciptakan oleh Tuhan dalam kasta-kasta sesuai dengan tugasnya dimuka bumi. Dimana manusia tinggal memainkan peran yang sudah diberikan kepadanya tanpa harus merasa diperbudak. Kerja rakyat adalah menjadi pengabdi pada Raja, sebagaimana bentuk pengabdian kepada yang maha kuasa. Sedangkan kerja negara diukur dari kemampuannya untuk menjadi "pusat teladan" dari masyarakat yang menghamba pada kerajaan. Karena itu kehancuran dari pusat sistem simbol kuasa adalah bentuk nyata dari kehancuran dari kekuasaan yang dikelola Raja[4].

Kekuasaan dan pengetahuan ternyata adalah satu wajah dengan dua sisi. Apa yang dulu dianggap benar, sekarang justru kita anggap tidak beradab. Mungkin juga apa yang sekarang kita yakini sebagai kebenaran suatu saat nanti akan menjadi bahan cemoohan di kampus-kampus masa depan. Semua ini adalah kerja pengetahuan yang berkelindan dengan kekuasaan, saling menubuh dan menyatu membentuk sebuah sejarah jaman. Begitu pula kedatangan Kolonial Eropa, selain memboyong

3 Reid, Anthony. Sejarah Modern Awal Asia Tenggara, LP3ES, Jakarta, 2004, hal 293.

4 Anderson, Benedict R.O'G. Bahasa Politik Indonesia, dalam Latif, Yudi, et al. Bahasa dan Kekuasaan; politik wacana di panggung Orde Baru, Mizan, Bandung, 1996, hal 83

dan mengangkut sumber daya alam jajahannya, mereka juga menubuhkan pengetahuannya di koloninya. Sehinga persentuhan pengetahuan ini membawa akibat perubahan nalar kekuasaan di kemudian hari.

Kemunculan para pedagang Eropa pada awalnya tidak untuk membentuk pemerintahan formal baru, namun mobilitas dagang mereka membentuk hubungan teritori sekaligus konflik dengan otoritas kekuasaan lokal. Relasi teritorial semakin mengukuh ketika VOC mengalami kebangkrutan pada tahun 1799, yang kemudian diambil alih pemerintah Belanda. Seiring dengan runtuhnya feodalisme dan tatanannya, muncul kebutuhan pemerintah Belanda melakukan kontrol atas teritorial koloninya. Secara sederhana dapat kita baca sebagai usaha memperluas keuntungan jangkauan dan volume dan produksi tanah kolonial[5], sehingga mulai muncul bentuk negara seutuhnya.

Kehadiran pemerintahan Hindia Belanda di akhir abad ke-19, yang rasionalitas berbeda dengan kekuasaan sebelumnya, praktis menggantikan prosesi teaterisasi negara model kerajaan. Praktek ini merubah tatanan masyarakat dan membentuk tatanan baru yang sesuai dengan perkembangan kolonialisme yang rasional, yaitu untung rugi. Rakyat pribumi menempatkan rasionalitas dan kepentingan individu sebagai dasar bernegara daripada legitimasi kosmiknya. Meski perubahan ini membawa praktek yang tidak konsisten dan menyimpang (diskursif) dari masyarakat pribumi, namun secara nyata terjadi perubahan logika bernegara.

Perubahan besar dalam pemerintahan baru Hindia Belanda di abad ke-19 terletak pada praktek negaranya.

5 Philpott, Simon. Meruntuhkan Indonesia, politik poskolonial dan otoritarianisme, terj. LKiS, Yogyakarta, 2000. Hal 59

Abdullah bin Mohammed al-Misri dalam *Hikayat Maresklak* menjelaskan perbedaan cara memerintah yang terletak pada;

> "...kecakapan dan kecerdikan orang kulit putih dalam menata administrasi mereka dan menarik suatu keuntungan untuk diri sendiri, dengan kata lain **merampas dengan manis**"[6]

Definisi Abdullah tersebut, hasil pengamatannya terhadap pemerintahan Deandles dan Jansens di Jawa, menegaskan penanda besar perbedaan kerja pemerintahan pribumi dan kolonial. Pemerintahan kolonial menekankan pada kelengkapan dan perhatian rezim terhadap hal-hal kecil serta kemampuannya untuk memanfaatkan semua orang tanpa harus mengusir kaum pribumi.[7] Dampaknya, dari kebiasaan manajemen Eropa juga mempengaruhi praktek negara di tanah kolonial, dimana negara hadir dalam bentuk baru. Pembangunan jalan baru, penemuan teknologi dan media diakui bukan hanya membawa keuntungan bagi pemerintah kolonial, namun juga masyarakat pribumi untuk tetap bertahan dalam dunia yang terus bergerak.

Ummat yang menjadi bagian masyarakat pribumi tentu juga mendapat *eksternality effect* dari sistem pemerintahan kolonial, khususnya *absorbsi* mereka sebagai warga negara dalam pemerintahan kolonial. Tiba-tiba ummat dikenalkan dengan pendataan (survei), pendaftaran dan vaksinasi yang disponsori negara. Kebutuhan bersekolah, cara berorganisasi, kesehatan dan kehidupan 'beradab' hadir sebagai kebutuhan yang disediakan oleh pemerintahan kolonial. Saat itulah

6 Cetak tebal tambahan penulis, Reid (1992), *Opcit*, hal 347. (cetak tebal tambahan penulis).

7 *Ibid*

Negara modern Hindia Belanda secara perlahan muncul sebagai institusi besar yang menyediakan diri sebagai sandaran kehidupan masyarakat.

Pemerintah Hindia Belanda mulai memperkenalkan aturan-aturan, program-program "kesejahteraan", dan kemudian melakukan institusionalisasi kepentingan ummat dibawah birokrasi kolonial yang mengkooptasi birokrasi lokal di awal abad ke-20.[8] Perubahan demi perubahan akhirnya mempengaruhi tatanan dan praktek sosial di dalam masyarakat dan pemerintahan. Pengaturan masyarakat dilakukan berdasar asumsi yang rasional seiring dengan perkembangan ilmu statistika, kesehatan, mata uang Eropa, pers, penanggalan dan waktu barat[9], yang memunculkan ketergantungan ummat pada kehadiran negara. Teknik pembinaan masyarakat dan penataan ruang yang diterapkan bertujuan untuk menghomogenkan ruang agar tertata lebih efektif bagi manajemen pemerintahan[10]. Tanpa dapat ditolak, akibatnya masyarakat lokal mengadopsi kebiasaan masyarakat Eropa, tentunya dengan sedikit formulasi ulang.

Praktek ini membawa perubahan penting bagi ummat, meskipun masyarakat Islam memiliki sentimen keagamaan masa lalu yang kuat dengan penguasa Eropa. Ummat yang memiliki cita-cita Islam tentang negara dan politik tentu harus berhadapan dengan ide politik pemerintahan kolonial. Pertarungan kuasa pengetahuan saling berebut pengaruh pada masyarakat pribumi. Pengetahuan Eropa yang menjanjikan efektifitas, rasionalitas, dan mimpi kemajuan, berhadapan dengan

8 *Ibid*, hal 353

9 Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya, kajian sejarah terpadu; bagian I: batas-batas pembaratan*, terj. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2000, hal 148

10 *Ibid*, hal 153

pengetahuan Islam yang menjanjikan kemerdekaan, kebenaran dan tentunya juga surga. Apalagi sejak dibukanya terusan Suez yang membuka peluang komunikasi dengan masyarakat Islam dunia, maka tantangan pemerintah Hindia Belanda semakin besar dalam menerapkan kontrol terhadap masyarakat Islam.

Ini menjadi semakin dilematik, jika kita amati Islam adalah agama mayoritas masyarakat Indonesia secara kuantitatif, namun dari sekitar 86% yang beragama Islam hanya setengahnya (43%) yang benar-benar paham dengan cita-cita dan ide Islam[11]. Dari setengah mayoritas ummat yang sadar akan cita-cita dan ide Islam, terdapat pula banyak perbedaan penafsiran antara satu dengan yang lain tentang ide itu. Sehingga kompleksitas akan pertarungan gagasan didalamnya sangat besar, menegasikan satu dan yang lain, untuk memperebutkan tafsir dan kebenaran masing-masing. Islam sebagai gagasan ummat menubuh dalam beragam bentuk institusi politik, budaya, pendidikan dan ekonomi bersaing bukan saja dengan institusi diluar Islam, tetapi juga secara internal terhadap tafsir yang berbeda didalamnya. Bahkan sampai hari ini.

Apapun praktek negara pada pemerintahan Hindia Belanda, ada sebuah momen perubahan baru di akhir abad ke-19 yang mempengaruhi penataan pemerintahan Indonesia modern. Sejarah pemerintah Hindia Belanda di akhir abad ke-19 dilewati dengan tidak lagi muncul perlawanan fisik dari ummat, ketidakpuasan masyarakat pribumi terserap kedalam sistem negara, sehingga memunculkan keteraturan pola praktek tertentu. Pola keteraturan tersebut muncul seiring dengan banyaknya institusi baru dalam masyarakat pribumi yang mewadahi

11 Kesimpulan yang di ambil berdasar pada perolehan jumlah suara partai Islam, penjelasan lebih lengkap akan anda temukan di Bab 3, A.2. “praktek liberal” dalam otoritarian

ide dan cita-cita mereka. Akibatnya kekuasaan negara Hindia Belanda mendapat tantangan baru, bukan karena perlawanan fisiknya namun karena pemikiran dan keinginan yang bisa mengancam kepentingan pemerintah kolonial. Tuntutan baru bagi pemerintah Hindia Belanda untuk menciptakan kuasa yang lebih efektif, sebuah praktek kuasa baru negara yang bukan hanya bertujuan mengawasi tubuh fisik mereka namun juga mengontrol pikirannya. Harus diakui pemerintahan Hindia Belanda berhasil, terbukti kekuasaanya berakhir bukan karena delegitimasi warganegaranya namun pengaruh konteks global.

Indonesia dan wacana tentangnya terbentuk dari *interkoneksi* sejarah paska perang dunia ke-2, bacaan dan praktek negara Indonesia modern sangat dipengaruhi oleh wacana global. Pemerintahan Orde Baru misalnya, sebagai pemerintahan dibangun dari koalisi antara militer dan sipil anti-komunis, komunis sebagai pandangan dunia menjadi *common enemy*. Dalam pemerintahannya, Orde Baru didominasi oleh peran militer sebagai elit. Stabilitas kekuasaan yang terbentuk selalu dipengaruhi oleh naik-turunnya koalisi dengan ummat (sipil anti-komunis). Praktek liberal Orde Baru, praktek yang sama di jaman Soekarno di era demokrasi terpimpin, menawarkan tafsir baru dengan menekankan pada perkembangan ekonomi dan pembangunan sosial sebagai program politiknya. Atas dasar inilah penataan masyarakat dan tentunya juga ummat sebagai warganegara dilakukan.

Nalar "pembangunan" menjadi dasar legitimasi negara melakukan pembatasan dan kontrol untuk menciptakan stabilitas nasional, dalam hal ini juga program kontrol terhadap ummat tentang cita-cita negara Islam. Efektifitas dari kuasa negara pada pemerintahan

Orde Baru terbukti mampu mempertahankan dominasi kelompok tertentu hingga tiga dasawarsa. Program politik pemerintah terbukti efektif mampu menciptakan sebuah kesadaran bernegara yang mempengaruhi pikiran dan kesadaran, sehingga menciptakan sebuah praktek ummat yang terkontrol. Pada akhirnya program politik Orde Baru juga mengalami *kejumudan* ketika perkembangannya tidak diiringi dengan strategi baru. Puncaknya pada tahun 1998 ketika kuasa rezim Orde Baru runtuh, partisipasi masyarakat tidak diimbangi dengan kemampuan negara mengakomodirnya.

Cerita ini mungkin akan berjalan lain, jika rezim Orde Baru menerapkan praktek kuasa yang mampu mengimbangi perkembangan masyarakat dengan program kontrol yang lebih canggih. Bayangkan saja jika Orde Baru mampu merespon isu-isu kontemporer masyarakat dan kemudian membajaknya sebagai isu negara. Bisa jadi pemerintahan Orde Baru akan bernasib lain dengan sekarang, begitu juga GOLKAR dan ABRI. Lantas teknologi kontrol apa yang seharusnya diterapkan untuk mempertahankan rezim Orde Baru saat itu agar tetap berkuasa? *Sayang*, tulisan ini tidak membahas tentang masalah itu lebih detil, karena dibutuhkan sebuah penelitian yang lebih serius dan mendalam untuk mengkajinya.

Kerja sederhana yang dilakukan buku ini adalah menanyakan proses terciptanya cara pemerintahan untuk kuasa terhadap ummat. Mencari jawaban tentang bagaimana praktek dominasi pemerintah Hindia Belanda mengatur masyarakat Islam sehingga bisa berjalan efektif-yang 7 kali lebih banyak, sehingga tercipta legitimasi dan kepatuhan masyarakat yang dikelolanya? Dan juga sebuah pertanyaan; bagaimana pemerintahan

Orde Baru bisa bertahan sampai 32 tahun dan mendapat dukungan ummat, meski dianggap menganak-tirikan masyarakat Islam yang mendukungnya? Kelanjutan dan hasil penggalian praktek kekuasaan dua jaman dalam buku ini dibagi dalam 6 bagian dengan masing-masing babnya, adalah;

Bagian Pertama Membaca Ulang Kekuasaan

Terdiri dari bab 1, 2 dan 3 yang akan memulai diskusi untuk mendudukan kerangka berpikir teoritik dalam penulisan buku ini. Karena memiliki pendekatan yang relatif berbeda, maka konsep perlu didudukkan terlebih dahulu, mengingat pendefinisian yang berbeda dengan term-term pada umumnya. Bagian ini menjadi bagian paling penting agar bagian-bagian lain dapat terpahami. Konsep-konsep tentang kekuasaan, manifestasinya serta cara mengurainya akan dibicarakan panjang lebar dalam bab-bab ini.

Bagian Kedua Teknik dan Rasionalitas Politik Negara

Terdiri dari bab 4 dan bab 5, bagian ini akan menelusuri bagaimana terbentuknya teknik dan rasionalitas negara dalam otoritasnya menata ummat sebuah jaman. Penelusuran nalar negara ini akan membawa kita pada pemahaman bagaimana *governmentality* itu akan dipraktekkan. Dalam pemerintahan di masa Hindia Belanda dan Orde Baru tentu memiliki logika dan teknik yang berbeda. Perbedaan itu lebih disebabkan oleh perbedaan *episteme* daripada otoritas pemegang pemerintahan. Sehingga teknik dan rasionalitas negara

dalam menata masyarakat ummat memiliki kekhasan yang berbeda. Bagian ini merupakan uraian akan strategi kekuasaan yang dibangun oleh negara dan masyarakat serta persebarannya.

Bagian Ketiga Ummat dalam Konstruksi Ruang Institusi

Yang terdiri dari bab 6 dan 7, dalam bagian ini selanjutnya kita akan melacak bagaimana ruang institusi membentuk pola perilaku ummat. Bagian ini mengungkap betapa pentingnya ruang institusi, karena didalam ruang inilah ummat menghadirkan wacananya menjadi tindakan politis. Namun ruang ini juga tidak luput dari hasrat negara untuk melakukan dominasi dan pengawasan terhadap interaksi didalamnya. Bagaimana proses pengawasan rasionalitas penundukan yang digunakan akan diurai panjang lebar dalam bagian ini. Tujuannya adalah dengan mengamati pola pembentukan ummat didalam ruang ini, maka kita akan mudah juga mengamati efektifitas penataan negara terhadap perilaku ummat.

Bagian Keempat Strategi Negara Menata Ummat

Terdiri dari bab 8 dan 9, bagian ini adalah sebuah uraian yang meneruskan konsekuensi rasionalitas negara dan praktek ummat dalam mengoperasikan kekuasaan untuk membentuk sebuah struktur kebenaran. Negara yang memiliki akses kuasa yang lebih besar melakukan beberapa strategi dalam membangun sebuah struktur kebenaran tertentu sebagai upaya menata ummat. Setiap era dan setiap jaman akan memiliki cara dan strategi

yang berbeda dalam menata ummat. Sehingga akan menciptakan respon yang berbeda pada masyarakat yang berbeda *episteme*-nya. Dalam bab ini akan bercerita panjang lebar tentang bagaimana struktur kebenaran itu dibentuk dan dikelola oleh negara serta bagaimana ummat meresponnya.

Bagian Kelima Governmentality dalam Jejak Kuasa yang Tersebar

Terdiri dari bab 10, 11 dan 12, bagian ini akan mengamati bagaimana persebaran kuasa negara dalam beberapa ranah ruang ummat terjadi. Pengamatan ini akan memberikan penilaian bagi kita bagaimana setiap rezim kekuasaan memperlakukan sebuah ruang, institusi atau tubuh ummat. Dengan memahami persebaran kekuasaan pada beragam *ranah* tersebut maka terpetakan juga ragam tarikan kuasa yang mempengaruhi posisi ummat serta strategi mereka berebut makna dengan negara. Ketiga ranah dalam bab ini adalah untuk memahami arsitektural masjid sebagai ruang kekuasaan, penemuan teknologi dan penciptaan ruang kuasa dan juga kekuasaan pada tubuh ummat muslimah.

Bagian Keenam Postkriptum

Bagian ini hanya akan berisi tentang ulasan akhir dari studi ini. Berangkat dari keteraturan dan proyeksi masa depan (trajectory) perilaku negara dan ummat, maka diharap karya ini mampu memberikan tawaran ramalan bagaimana pola kekuasaan baru akan diterapkan.

2. Tentang Kekuasaan

Sebelum melakukan penggalian pengetahuan tentang kekuasaan, kita mulai dengan menyamakan persepsi tentang definisi kekuasaan. Hal pertama yang kita lakukan adalah menemukan kembali konsep kekuasaan negara dan bentuknya sehingga dapat terpahami pola praktek kuasanya. Kekuasaan yang mampu menjelaskan fenomena pemerintah kolonial dan pemerintah Orde Baru. Paska runtuhnya pemerintahan feodal, Indonesia sebagai sebuah negara modern terbentuk dalam proses yang panjang dari relasi pemerintah dan masyarakatnya. Proses-proses menuju pembentukan negara modern inilah yang meninggalkan jejak sehingga menjadi referensi praktek kekuasaan selanjutnya. Pemahaman ini pula yang menjadi dasar bagi buku ini untuk menegaskan kembali gagasan konseptual tentang kekuasaan.

Tafsir Kekuasaan

Kekuasaan, dalam definisi konsep yang menekankan penguasaan fisik, tepat untuk digunakan sebagai indikator dalam mencari kuasa pada jaman kerajaan (feodal). Sebut saja Freud dan Rich, dalam kajian psikologinya memaknai kekuasaan sebagai sesuatu yang represif dan identik dengan kekerasan. Seorang Raja menghukum rakyat, yang identik dengan penguasaan akan tubuh dan kebendaan. Definisi ini tidak berbeda dengan Machiavelli dan Marx, dimana mereka menganggap kekuasaan adalah pertarungan kekuatan memperebutkan dominasi dari kelas tertentu. Kelas bangsawan dengan rakyat biasa, kelas borjuis dengan proletar, kelas aristokrat dengan kelas *sudra* (budak). Begitu juga Hobbes dan Locke yang justru menekankan bahwa pada pelaksanaan kekuasaan

diutamakan adalah cara kekerasan dan kesepakatan. Segala bentuk pemaknaan kekuasaan diatas muncul berdasar pengamatan praktek kuasa dimasa lampau, dimana jenis legitimasi kekuasaan seperti itu yang dapat diterima.

Namun apakah konsep kekuasaan ini masih mampu menjelaskan praktek kekuasaan saat ini? Temuan teknologi telah memberikan peluang untuk kehadiran seseorang (*physical and thought presence*) tanpa kehadiran fisiknya. Ketika perkembangan pengetahuan dan teknologi memungkinkan menghadirkan dominasi tanpa harus menguasai tubuh fisik seseorang. Begitu juga perlawanan yang diberikan tidak harus dengan menghadirkan tubuh fisik mereka di depan kekuasaan. Saat ini seseorang yang tubuh fisiknya dipenjara, disiksa dan dimatikan tetap bisa melakukan perlawanan jika gagasan dibenaknya masih hidup. Gagasannya bisa direkam, ditulis dan direproduksi oleh yang lain. Itu mungkin terjadi dengan beragam temuan baru, media, teknologi dan alat modern, sehingga tercipta ruang baru dalam menghadirkan wacana sebagai perlawanan. Dan beriring juga dengan munculnya strategi dan program baru dari kekuasaan, yang mampu mempengaruhi cara berpikir seseorang.

Untuk itu kita perlu mencari konsep kekuasaan yang lebih tepat untuk konteks saat ini, definisi yang lebih praktis dalam memaknai kekuasaan. Anthony Gidden dapat kita jadikan rujukan awal, dia menjelaskan bahwa, " *... kuasa tidak perlu dihubungkan dengan konflik dalam hal pembagian masing-masing kepentingan atau pertarungan aktif, dan kekuasaan tidak sepenuhnya mengandung penindasan (opresif)*"[12]. Yang Gidden maksud adalah sebuah

12 " *… Power is not necessarily linked with conflict in the sense of either division of interest or active struggle, and power is not in herently oppresive*" lihat Giddens, Anthony. *The Constitution of Society, Outline of the Theory of Structuration*. University of california Press, Barkeley and Los Angeles, 1984, hal:257

refleksi kekuasaan yang menegasikan pada identifikasi kekuasaan dengan kekerasan dan dominasi fisik. Gagasan Gidden seakan menjawab konsep "*der Wille zur Macht*" Nietzsche, yang justru mengidentifikasi hasrat sebagai bentuk berkuasa. Nietzsche menekankan kekuasaan pada hasratnya, 'kehendak' yang berawal dari rasa ingin benar, sehingga memunculkan kekuasaan dalam wujud pengetahuan, moralitas dan semacamnya[13]. Konsepsi-konsepsi seperti inilah yang akhirnya disimpulkan Foucoult bahwa, "*Kekuasaan menghasilkan pengetahuan... Kekuasaan dan pengetahuan saling terkait... tidak ada hubungan kekuasaan tanpa pembentukan yang berhubungan dengan pengetahuan, tidak ada pengetahuan yang tidak mengandaikan serta membentuk sekaligus hubungan kekuasaan*"[14]

Dalam sebuah negara modern terjadi minimalisasi kontrol dan dominasi fisik kecuali ada legalitas yang menuntutnya. Negara menciptakan sebuah sistem operasi kekuasaan yang sangat efektif dan efesien dalam menata masyarakatnya. Efektifitas dan efesiensi kerja negara tersebut muncul justru dari kepatuhan dan disiplin masyarakat yang diaturnya. Bukan dari ketakutan dan hegemoni kuasa Raja, namun justru muncul dari rasionalitas dan kepentingan masyarakatnya. Dalam "*Disciplin and Punish*" Foucault menjelaskan lebih jauh, bahwa kerja kekuasaan dijalankan sebagai kesepakatan dari perilaku umum sebuah jaman. Dalam kuasa negara, proses kekuasaan akan dijalankan dalam tiga agenda, yaitu; teknologi, strategi dan program kekuasaan[15]. Agenda 'teknologi', adalah beragam penemuan ilmu pengetahuan yang berpengaruh pada praktek kekuasaan, misalkan;

13 St Sunardi. *Nietzsche*. LkiS, Yogyakarta, 2006

14 Foucoult, Michel. *Disciplin and Punish; the birth of the prison*, Vintage Book, New York, 1995.

15 Foucoult, Michel. *Power/Knowledge; selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, The Harvester Press, Great Britain,1980. Hal:183-193

statistik, kesehatan, biologi dan lainnya. Agenda 'strategi' lebih dimaknai sebagai cara yang akan digunakan untuk mengontrol, mengatur, mendominasi dan memahami. Sedangkan agenda 'program' adalah taktik yang akan digunakan dalam melanggengkan sebuah kekuasaan, kalau juga mampu membatasi aktifitas tubuhnya.

Dalam mendisiplinkan masyarakat, dapat kita katakan bahwa "isolasi" adalah teknologi yang diterima masyarakat sebagai cara memisahkan masyarakat golongan tertentu dengan masyarakat umum. Memisalkan kaum kriminal dengan masyarakat sipil, orang sakit dengan orang sehat, biarawan dengan ummat, tentara dengan rakyat biasa dan ilmuwan denagn awam. *Teknologi* itu muncul dari praktek *apriori* bersamaan dengan populernya beragam asrama, penjara, rumah sakit dan juga biara sebagai sarana pembinaan masyarakat. Sedangkan *program* yang digunakan adalah pengawasan dan kontrol bagi penghuni didalamnya. Program pengawasan dan kontrol menjadi agenda kekuasaan agar tercipta sebuah masyarakat yang tertata kedalam struktur kuasa tertentu. Program akan efektif jika strategi yang diterapkannya tepat, disinilah *panoptik* yang ada dalam arsitektural penjara memungkinkan penjaga mengawasi tanpa terlihat yang diawasi, sehingga orang didalamnya akan selalu merasa terawasi. Dalam sebuah masyarakat yang lebih luas, teknologi, program dan strategi kekuasaan diterapkan dalam banyak lapisan yang satu dengan yang lain saling menguatkan[16]. Negara mengkondisikan perilaku masyarakatnya dalam logika tertentu, sehingga memenuhi rasionalitas tertentu dan terkait antara satu dengan yang lain, kemudian membentuknya dalam sebuah lapisan yang spesifik.

16 *Ibid*

Demikian kuasa negara modern menjalankan agenda kekuasaannya, mengawasi dan menentukan perilaku masyarakat yang ditatanya. Dengan pemahaman ini maka untuk menemukan kekuasaan tidak bisa dari identifikasi kepemilikan personal. Kita justru lebih mudah melihat "operasi/praktek" kekuasaan daripada "kepemilikan" kekuasaan, karena munculnya kekuasaan bukan dominasinya, namun posisi strategisnya. Kekuasaan (misalkan negara) hadir bersama dengan pengetahuan (*knowledge*); yang bisa dibuat dari beragam prespektif, ide, cerita, komentar, aturan, kategori, hukum, istilah (term) serta beragam definisi yang diproduksi oleh bermacam disilplin ilmu. Pengetahuan masuk dan mempengaruhi subjek tanpa merasa bahwa datang dari subjek tertentu (unconcious). Melalui seperangkat metode dan prinsip ilmiah, yang seakan akan mandiri dari subyek, pengetahuan masuk dan mempengaruhi subjek pada ranah dan institusi tertentu. Dalam proses ini akan memunculkan perbedaan dan perkembangan pengetahuan (*knowledge*) baru, sebagai akibat hubungan dengan sebab lain.

Oleh karena itu kekuasaan tidak selalu diidentifikasi negatif namun justru produktif. Hasil kuasa adalah dominasi kesadaran, pikiran dan jiwa dari relasi kekuasaan, sehingga tubuh fisik menjadi tunduk. Jejaknya dapat kita lihat dari tubuh yang akan merepresentasikan kekuasaan tersebut. Foucoult menjelaskan bahwa kekuasaan selalu mengandaikan adanya perlawanan (*resistence*), maka kekuasaan atas kesadaran juga memunculkan antikuasa. Sebuah perlawanan yang berbeda dengan sebelumnya, bukan perlawanana fisik atau kekerasan, namun perlawanan pikiran yang juga direpresentasikan oleh tubuh. Kita akan menemukan penggunaan kekuasaan dengan konsep ini pada pemerintahan Kolonial Hindia

Belanda dan Pemerintahan Orde Baru, terutama proses pembentukan legitimasi pemerintahannya.

Kuasa Negara dan Governmentality

Pemahaman kekuasaan ini memindahkan arah pengamatan kita dari kepemilikan menuju "praktek negara" dalam pemerintahannya. Dalam negara modern sebuah keharusan pemerintah untuk perhatian pada persoalan kesehatan, perbaikan kehidupan, transportasi, pengangguran, pendidikan, keamanan dan semua aspek dalam kehidupan biologis warganegaranya. Namun dilain sisi, praktek negara juga memunculkan tempat-tempat pengasingan; penjara, rumah sakit, asrama, pelatihan dan semacamnya. Dua hal yang berbeda muncul bersamaan, dari sebuah pertimbangan yang sangat rasional, sebagai respon negara terhadap tuntutan kebutuhan masyarakat.

Praktek negara dalam setiap programnya memiliki dasar yang langsung berhubungan dengan aspek dalam masyarakat. Untuk memahami konsep praktek kekuasaan negara modern tersebut, *governmentality* memberikan kontribusi yang cukup besar dalam studi ini. *Governmentality* tidak dalam komposisi menempatkan negara bertentangan dengan masyarakat, negara mengontrol dan membelenggu masyarakat. Bukan juga negara berusaha melemahkan masyarakat, dengan membatasi kebebasan mereka. Namun *governmentality* mengarahkan pandangan pada bagaimana negara dan masyarakat membuat sebuah kesepakatan demi kepentingan mereka masing-masing.

Apa yang Foucoult lakukan dengan *governmentality* pada awalnya muncul dari pelacakan pergerakan

beragam bentuk kedaulatan di Eropa Barat, dengan apa yang dideskripsikannya sebagai perkembangan teknologi *governmentality*. Gagasannya melihat liberalisme sebagai praktek, keluar dari hubungan antara konteks kepemerintahan, legalitas dan ekonomi. Gagasan ini berangkat dari dua alasan; *pertama*, perubahan tafsir di Eropa Barat dari gagasan *governmentality* sebagai '*reason of the state*' atau '*art of governing*'. Jika semula '*reason of the state*' menempatkan pusat kekuasaan pada monopoli kepemilikan negara pada keamanan, kemakmuran dan mengatur populasi. Kemudian bergeser menjadi kepekaan negara akan kebutuhan yang mempengaruhi masyarakat (*society*) didalam wilayah. *Kedua*, ini menegaskan kembali gagasan kekuasaan sebelumnya, bahwa kekuasaan tidak dimiliki oleh kelompok atau individual tetapi menekankan pada jejak dan tujuan ketika ditransformasikan dan dijalankan. Dominasi dan penindasan memang praktek yang selalu ada, namun diiringi kebutuhan baru untuk selalu mencari legalitas kebenarannya.

Aktifitas kekuasaan pada awalnya dipusatkan pada "negara", yang kemudian disebarkan oleh pemerintah dalam beragam institusi dan ruang yang disediakannya. Negara menyediakan sekolah, rumah sakit, penjara dan tentu juga masjid, media dan lain sebagainya. Namun pada waktu bersamaan, praktek tententu dalam cara memerintah juga dilakukan, dengan membubarkan beragam institusi dan banyak hal lainnya. Negara mengembalikan operasi pada pusat, namun bukan pada praktek *treatmen*-nya, yaitu pada penyediaan logika yang telah digeneralisir dan dilokalisasi. Logika kemudian digeneralisir dalam sebuah kepekaan tertentu yang akan memperkuat proses pengaturan individu melalui keseluruhan '*body social*'.

Dari sini bisa kita pahami bahwa antara intervensi, aturan negara dan masyarakat tidak dapat dipisahkan. '*the reason of state*' yang mempromosikan kemakmuran, keamanan dan pendidikan telah berakhir, tidak lagi ditentukan negara. Negara tidak lagi bisa memberikan nilai moral menurut yang dianutnya, namun ditentukan oleh moralitas apa yang menjadi 'perhatian publik'. Perdebatan SDSB (judi), jilbab, pornografi dan pornoaksi dan semacamnya tidak bisa disetir dengan kebijakan pemerintah, tetapi tekanan dari kelompok mayoritas. Berangkat dari nilai kebenaran referensi masyarakat yang di kelolanya inilah praktek negara diterapkan.

Dalam konteks Indonesia, *governmentality* jejaknya dapat kita temukan sejak pemerintahan Hindia Belanda dan kemudian pemerintahan Orde Baru. *Governmentality* adalah sebuah praktek kenegaraan yang baru muncul di abad ke-19. Pemerintah kolonial memiliki program peradaban pada masyarakat koloninya, *western civilisation*, dengan diterapkannya program pendidikan, kesehatan, keamanan sebagai praktek negara. Begitu juga dengan pemerintahan Orde Baru, program menciptakan 'manusia Indonesia seutuhnya', membuat negara menerapkan praktek penataran, pelatihan dan pengawasan. Program-program ini begitu efektif karena menyentuh nilai dasar yang dibutuhkan oleh masyarakat yang ingin ditatanya.

Pembacaan *governmentality* menghasilan jenis pengetahuan kekuasaan dalam aspek diplomatik/militer yang menekankan pada keamanan politik eksternal, eksekusi sebagai tindakan preventif. Selain itu juga 'kebijakan', yaitu seperangkat teknologi institusi untuk merespon keamanan internal, stabilitas dan kemakmuran. Kombinasi antara kekuatan dan teknologi tetaplah menghasilkan kekuasaan yang produktif. Pengetahuan ini

pada perkembangannya kemudian menghasilkan sebuah 'bio-politik', yaitu politik dan segala pengawasannya didasarkan pada pertimbangan biologis masyarakatnya (kesehatan, seks, keamanan, dll). Jadi dalam studi *governmentality* pertanyaan dipindahkan bukan lagi dari siapa yang mempunyai dan mempengaruhi kekuasaan, namun kepada rasionalitas dasar tentang bagaimana kekuasaan ditanamkan dengan lebih efektif.

3. Membongkar Nalar Kekuasaan

Apa yang ingin kita cari adalah menemukan terbentuknya kuasa negara dalam institusi ummat, maka untuk menemukannya kita akan memerikasa jejak wacana yang ditinggalkan kuasa itu. Wacana adalah bentuk ekspresi praktek politik, yang muncul sebagai cara menjelaskan sesuatu sehingga terpahami. Wacana juga menjadi cara menjelaskan kekuasaan (negara) sehingga mendapat legitimasi dari yang dikuasai. Kemampuan wacana untuk mengkontruksi sebuah realitas atau pemikiran membuat kebenaran kekuasaan (negara) terjelaskan. Sehingga kebenaran ini melegitimasi praktek yang dia lakukan dan dibenarkan untuk dianut yang lain.

Wacana, sebuah Hasrat Untuk Benar

Wacana adalah ekspresi sebuah keinginan, ekspresi dari sebuah proses perenungan yang mendalam atau tiba-tiba muncul begitu saja. Dengan demikian dapat dicurigai bahwa praktek berwacana sebenarnya adalah praktek kekuasaan. Frederick Nietsczhe dengan nada yang sama mengatakan, "*The will to know is the will to truth,*

the will to truth is the will to power". Hasrat (berwacana) mencari tahu adalah hasrat untuk benar, dan hasrat untuk benar (yang diperoleh oleh wacana) adalah hasrat untuk berkuasa. Sehingga dalam buku ini penggalian terhadap pengetahuan kekuasaan adalah membongkar kembali wacana-wacana yang tercecer dalam artefak-artefak sejarah pengetahuan. Studi ini, berhasrat mengamati bagaimana pengetahuan negara menjalankan kekuasaan, sehingga penting untuk mengetahui bagaimana wacana ditemukan, dibentuk dan digunakan.

Wacana dalam buku ini tidak disederhanakan sebagai teks, atau kumpulan tanda-tanda dan simbol saja untuk dicari maksud tersembunyinya, seperti halnya para strukturalis. Wacana yang dicari bukan maksud dibalik pewacana, namun justru mencari dalam aturan apa wacana itu dibuat (*meta-discourse*). Sehingga menemukan wacana negara berarti harus menemukan *statement* yang berhubungan dengan wacana dalam praktek negara. *Statement* (pernyataan/*enonce*) menandai bentuk diskursif baru, yang mereduksi perbedaan setiap wacana. Statemen itu hadir sebagai penanda peralihan *episteme* ataupun tipe kekuasaan. *Statement* berbeda dengan kalimat, proposisi atau *speech act*. Karena yang dicari bukan kerangka satuan gramatik umum seperti yang dilakukan liguis strukturalis[17].

Jadi statemen bukan kalimat, misalkan sebuah kalimat "*Andi ada di rumah* ***[? , ! , ^ , ;) , :p]***" dalam beragam ekspresi dapat memberikan sebuah statement yang berbeda. Statemen bukan juga intonasi atau kata (tuturan). Tuturan yang berbeda (uterences) dari penjual jamu misalnya, bisa jadi merupakan statemen yang sama. Jadi statemen tidak berhubungan dengan gramatika.

17 Foucault, Michel. The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language, Panthenon Books, New York, 1972, hal: 80

Dalam kalimat yang sama, dengan makna yang sama, situasi yang sama, mengomentari sesuatu yang sama, bisa membawa sebuah statemen yang berbeda. Statemen juga bukan konteks kalimat (wacana) dalam pengertian fenomenologi. Namun statement harus dilihat sebagai konteks status dan posisi pengucap, karena pengucap menentukan konteks ilmiah (benar atau tidak) dimana statement itu hadir.

Ucapan "*mereka adalah teroris!*" jika diucapkan dalam sebuah kalimat yang sama dan bentuk yang sama, akan membawa sebuah statemen yang berbeda ketika diucapkan oleh orang yang beda. Apakah itu seorang pejabat, seorang politisi, preman atau ulama yang punya massa, sehingga ucapan sebagai statemen adalah sebuah perilaku politis. Dengan begitu kita harus melepas 'otoritas pengucap' (kebenarannya) yang dianggap memiliki kompetensi untuk memaknai sesuatu, dan menekankan pada efek atau akibat berbahasa mereka. Jadi secara singkat statemen adalah tujuan atau akibat dari proses berbahasa.

Dalam pengertian tersebut wacana diamati sebagai proses penyebaran dan pembentukan formasi-formasi diskursif dalam membentuk keteraturan *apriori* tertentu. Wacana sebagai ke'*latah*'an yang universal. Dengan demikian melihat perbincangan keseharianpun dapat menjadi analisa yang memiliki signifikansi tertentu terhadap kebenaran diskursif. Statement merupakan efek persebaran unit-unit diskursif, sehingga statemen tidak hanya didapat dari teks bernama pengarang saja[18]. Jadi,

18 Oleh karena itu tidak penting untuk mencari analisa yang mendalam terhadap intrepretasi statemen, berbeda sebuah anlisa hermeunetik dan *discourse analysis* selalu mengandaikan bahwa pengarang memiliki kewenangan tertentu. Secara khusus, analisis statement tidak mengklaim totalitas, deskripsi mendalam dari bahasa (*langage*), atau tentang "apa yang pernah dikatakan". Analisis ini juga tidak bermaksud menggantikan analisis logika dari proposisi, analisis gramatika dari kalimat dan analisis lain yang terkait dengan teks, karena

bisa ditegaskan bahwa term wacana (*discourse*) dapat ditemukan sebagai sekumpulan statement yang ada pada sebuah formasi (diskursif) yang sama. Sehingga kita bisa mengindentifikasi mana wacana ekonomi, mana wacana politik, mana wacana Islam, atau juga mana wacana Islam Indonesia[19].

Konsepsi ini memunculkan pertanyaan, dimanakah kita bisa menemukan kumpulan statemen jika ingin menemukan wacananya? Dari keterangan diatas kita dapat menemukan berbagai kemungkinan teks yang bisa kita analisa, yang kadang diremehkan sejarahwan konvensional. Beragam bentuk laporan, data statistik, surat-surat, selebaran dan pamflet atau juga grafik, piramida pertumbuhan, seri tanda, gambar, tanda dan jejak[20] adalah wacana. Bahkan, jika kita ingin memperluas, maka segala bentuk ekspresi dan perilaku yang tidak diverbalkan tetapi tetap dalam konteks bahasa (bahasa tubuh, bahasa mode) merupakan bentuk dari statemen. Baju koko, celana selutut atau apapun dapat kita masukkan sebagai aktifitas perilaku politik yang termanifestasikan, yang juga bisa digunakan sebagai data. Hal ini termasuk cara bertanya, jenis pertanyaan, respon mereka; bahkan sebuah kediaman, kesunyian, kebungkaman dan kekosonganpun adalah sebuah statemen.

Bagaimana mengklaim bahwa mereka terhubung padahal mereka berbeda-beda dan tidak berkomunikasi langsung? Untuk itu kita harus memahai posisi strategis dari kumpulan statemen itu sendiri, pemahaman yang tentu berbeda dengan hubungan *signifier* dan *signified*,

---

ini hanyalah sebuah cara lain dalam memahami kegiatan lisan, memisahkan kerumitanya, mengisolasi istilah yang terjerat dalam jaringan ini, dan menemukan aturan yang mereka patuhi. *Ibid*, hal:108. Sekali lagi ini menjadi konsekuesi bahasa dimaknai sebagai perilaku politik.

19 *Ibid*, hal: 108.

20 *Ibid*, hal: 82,84.

bukan juga verifikasi atau investigsi semantik. Posisi strategisnya ialah justru dari hubungan antar statement dan ruang pembedanya, dimana statemen itu sendiri dimunculkan dalam kalimat atau proposisi yang berbeda. Dalam pasar wacana, kita dapat mengenali apakah sebuah wacana ada dalam statemen yang sama atau berbeda, dengan melihat apakah saling merujuk satu sama lain. Karena eksistensi statemen justru oleh statemen yang lain, pada ranah (ruang lingkup) yang saling berdekatan (*inter-referential*)[21]. Statemen satu dengan yang lain saling merujuk, saling menegasikan, saling berhubungan, dalam sebuah hubungan yang *interkoneksi* dan tidak selalu *dialektis*.

Inilah yang kita kenal dengan *enunciative function*, yang dapat meletakkan sebuah stetement yang dicomot dari banyak tempat namun masih saling merujuk[22]. Kemudian diolah dalam satu analisa karena masih dalam sebuah ranah *historitical apriori* yang sama. Praktek tersebut yang penulis adopsi dalam buku ini, dimana tidak selalu digunakan data temuan baru namun justru data yang sudah pernah digunakan, dirujuk dan dicari keterhubungannya dalam kaidah *genealogi* kebenarannya. Untuk memahamai *episteme* yang sedang bekerja pada sebuah jaman, serta memiliki pengaruh terhadap relasi kekuasaannya maka kita akan membongkar kembali wacana ummat dan negara.

---

21 Mengikuti pemahaman Faucoult, bahwa tidak ada statemen yang tidak mesyaratkan statemen-statemen lain, tidak ada statemen yang tidak dikelilingi oleh arena didekatnya,… ..”*there is no statement that does not presuppose others, there is no statement that is not surrounded by a field of coexistence, …*”. Dan juga jika salah satu dapat mengeluarkan statement, itu karena bentuk-bentuk sebuah kalimat (proposisi) sudah berada ditempat yang pasti, dengan posisi tertentu, pada sebuah jaringan enunciative yang luas melampuinya “ *if one can speak statement, it is because a sentence (a proposition) figures at a definite point, with specific position, in an enunciative network that extends beyond it*”. *Ibid*, hal:99

22 *Ibid*, hal:88-105.

Permainan Kebenaran dalam Institusi

Untuk menemukan kuasa wacana maka kita perlu memeriksa dalam institusi dimana ruang publik wacana berada. Dengan adanya institusi maka kekuasaan dan wacana bisa hadir sebagai sesuatu yang dapat dilihat dan dirasakan. Kekuasaan perlu ruang agar dia bereproduksi, bahkan sebagian termanisfestasi dalam ruang 3 dimensi dengan panjang, lebar dan tinggi. Maka munculah institusi, yang merupakan praktek-praktek dalam beragam struktur non-diskursif. Praktek dari beragam institusi (pemerintah dan non-pemerintah), suku, agama, perubahan ekonomi, teknologi, kontrol publik yang secara nyata mempengaruhi perubahan dalam masyarakat. Institusi modern (lembaga, organisasi, klub) adalah sebuah penemuan baru dari perkembangan tradisi kolektif antar individu. Abad 19 menjadi awal dari hadirnya institusi modern di Indonesia, dalam bentuk organisasi dengan spesialisasi kerja tertentu.

Sejak dulu, dalam arena pendidikan agama misalnya: institusi *mushola*, pesantren, masjid kesemuanya membutuhkan kehadiran fisik (*physical presence*), ruangan atau tempat berkumpul. Dari kehadiran itu dapat dipahami bahwa didalamnya ada sebuah pertalian; antara prinsip keagamaan dengan para pemuka, antara pemuka dengan umatnya, antara kitab-kitab dan juga dengan orang diluarnya. Adanya hubungan resiprokal yang terus menerus didalamnya menciptakan sebuah kondisi dengan habitat yang sama.

Namun seiring dengan perkembangan jaman dan temuan teknologi, institusi menjadi berubah pula. Institusi tidak selamanya perlu kehadiran fisik, namun cukup kehadiran wacananya. Kehadiran teknologi memungkinkan kehadiran wacana tanpa harus dibarengi dengan kehadiran

fisik. Dari sinilah kemudian muncul jenis institusi yang baru dan berbeda dengan institusi sebelumnya. Sehingga membentuk pola relasi yang berbeda, menciptakan jenis kesadaran dan bawah sadar yang berbeda.

Didalam institusi juga, masih menurut Foucault, terbentuk sebuah "permainan kebenaran" (*game of truth*). Konsep ini berbicara tentang aturan dalam institusi dan kebenaran yang diproduksi didalamnya. Institusi publik memberi wewenang pada aktifitasnya untuk memberikan klaim berbicara tentang kebenaran yang ada didalamnya, para pembicara atas nama institusi seakan menjadi wakil proses kebenaran dalam institusi. Padahal klaim kebenaran itu sangat tergantung pada praktek institusional dan diskursifitasnya. Jadi bisa dikatakan bahwa *game of truth* adalah seperangkat prosedur demi kepastian hasil, yang disandarkan pada prinsip dan tatacara, singkatnya seperangkat aturan yang mana kebenaran itu diproduksi[23]. Jadi memahami cara kerja institusi, yang merupakan sebuah tatanan tetap dari hubungan antara manusia yang berbeda dan manusia itu sendiri dengan obyek. Berarti juga mengurai metode pelestarian rezim kebenaran mereka; seleksi, limitasi, kontrol dan eksklusi didalamnya.

Dalam konteks karya ini, penulis tidak memfokuskan diri pada sejarah detil dari institusi ummat yang muncul dan tenggelam setiap jaman. Kehadiran nama dan tokoh adalah sebuah perangkat untuk menjelaskan fenomena praktek mereka yang pernah terjadi. Yang menjadi fokus perhatian pada studi ini justru *episteme* yang mendasari keteraturan tertentu dari beragam institusi. Sehingga akan membuat kita memahami proses pembentukan kebenaran dalam setiap praktek kekuasaan.

23 Danaher, Geoff, *et al. Understanding Foucoult*, Sage Publications, London, 2000

Negara dan Masyarakat (Ummat)

Dalam kjaian ini kita akan menemukan tiga definisi konsep yang serupa tapi taksama dalam buku ini, yaitu negara, pemerintah dan rezim. Merujuk pada pengertian Larson dan Calvert, sebagaimana Arif budiman mendefinisikannya, bahwa negara sebagai pakta dominasi dari satu atau beberapa kelompok masyarakat untuk suatu tujuan tertentu[24]. Senada dengan itu Anthony Gidden kemudian menggabungkan definisi negara (*state*) dengan kedaulatan dalam bangsa (*nation*), sehingga mendefinisikan *nation-state* sebagai "*... seperangkat bentuk institusi pemerintahan yang mengatur monopoli administrasi yang melingkupi wilayahnya .... aturan dapat diberi sangsi oleh hukum dan kontrol langsung ... pada sebuah kekerasan ...*"[25]

Jadi negara adalah sebentuk legalitas praktek dalam perwakilan kepentingan masyarakatnya. Definisi pemerintah adalah celah lain dari kelengkapan sebuah negara, pemerintah mendapat definisi sebagai lembaga eksekutif berserta orang-orang yang bekerja didalamnya, yang mengambil keputusan kebijakan sebuah pemerintahan. Pemerintahan yang memiliki karakter tertentu sering disebut dalam definisi "rezim". Berbeda dengan pemerintah, rezim adalah rujukan tentang beragam nilai, prinsip, norma, aturan atau prosedur dalam pengambil keputusan yang dianut oleh penguasa sebuah negara[26]. Apakah otoriter, demokratis ataukah totaliter.

---

24 Budiman, Arif. *Teori Negara; Negara, Kekuasaan, dan Ideologi*, Gramedia, Jakarta, 1997. hal: 84.

25 Definisi yang berdekatan dengan definisi konsep Weber dan Hegel, atau juga legalitas "*social contract*" Locke dan Hobbes. Lihat Gidden, Anthony. *The Nation state and Violance*, Polity Press, Cambridge, 1985. Hal: 4.

26 Budiman, Arif. *Teori Negara; Negara, Kekuasaan, dan Ideologi*, Gramedia, Jakarta, 1997. Hal: 87 - 89

Mungkin *distingsi* ini tidak terlalu serius digunakan secara konseptual oleh penulis, mengingat ketiga konsep ini sering dipertukarkan secara *apriori*. Definisi rezim misalnya, selalu diidentikan dengan personal individu, sebut saja rezim Soekarno, rezim Marcos, rezim Soeharto, rezim Castro dan semacamnya. Pendefinisisan seperti ini sulit untuk dipertahankan secara konsisten dalam studi ini, karena sangat mungkin seorang individu penguasa menganut lebih dari satu norma yang mungkin berbeda, pada rentang waktu yang lain. Misalkan Soekarno bisa jadi adalah rezim demokratis dan otoriter pada waktu yang berbeda, oleh karena konsteks ruang dan waktu menjadi penting. Sehingga bukan sebuah ketidaksegajaan dalam buku ini jika ketiganya dipertukarkan, meski berusaha tetap berusaha memenuhi kerangka konsep yang selama ini dipahami.

Akibatnya penjelasan tentang Hindia Belanda dan Orde Baru bukan dibaca sebagai konsep penjelas tunggal dalam membaca praktek negara. Dengan demikian penamaan tentang rezim, pemerintahan atau negara yang merujuk pada masa Hindia Belanda dan Orde Baru, tentu bukan dibaca sebagai karakteristik *khas* 'praktek pemerintahan' yang menjadi penjelas tunggal pembedaan. Pembacaan itu justru bukan dalam rangka menemukan perbedaan karakter atau persamaannya, namun hanya penanda waktu dari operasi kekuasaan yang sedang dijalankan. Sehingga, sekali lagi hubungan antara pemerintahan Hindia Belanda dan pemerintahan Orde Baru bersifat arbitrer.

Dalam konsep negara-masyarakat (*state-society*), masyarakat selalu ditempatkan sebagai obyek kekuasaan negara. Dalam pandangan Marxian misalnya, negara adalah alat kekuasaan bagi golongan borjuis untuk

mengeksploitasi masyarakat. Meski tafsir tersebut dalam buku ini berbeda, masyarakat dalam kajian ini lebih spesifik memaksudkan pada masyarakat muslim yang nanti biasa kita sebut 'ummat'. Ummat dalam kajian ini memang sebuah definisi yang khusus digunakan untuk mewakili definisi masyarakat Islam (*Islamic society*). Konsep yang kita gunakan disini bukanlah tentang subyek dan obyek kekuasaan, mengingat bahwa kepemilikan kekuasaan kita sepakati tersebar, namun relasi kekuasaan antara *state-society* (negara-ummat) yang ingin kita cari. Dan konsep ummat adalah perwakilan dari definisi *Islamic society* di Indonesia yang digunakan dalam kajian ini.

Konsep ummat dalam buku ini dimunculkan sebagai konsekuensi mendefinisikan masyarakat Islam awam, yang tidak menggunakan nalar kritisnya sebagai sebuah penjelasan identitas. Konsep ummat yang digunakan akhirnya juga harus dipahami sebagai *universalisasi* status pengucap, sehingga perwakilan representasi ummat tidak bisa diwakilkan hanya oleh tokoh tertentu. Posisi tokoh dalam sejarah tidak lagi dimunculkan sebagai aktor utama, namun juga bagian dari sekelompok figuran dalam sebuah cerita kolosal tentang masyarakat Islam Indonesia.

Sifat ummat dalam definisi ini adalah sebuah masyarakat baik individu maupun terwakili institusi yang memunculkan respon tertentu dari beroperasinya kekuasaan negara. Ummat tentu heterogen dalam identitas maupun prakteknya juga ruang waktunya, sehingga bacaan kajian ini selalu berusaha sebisa mungkin untuk mengembalikan analisa pada individu. Pola-pola perilaku tertentu dari ummat dibaca sebagai respon terhadap relasi kuasa yang ada di sekelilingnya,

yang kemudian muncul justru bukan untuk mewakili institusinya namun identitasnya. Membaca ummat dalam sebuah kajian psikoanalisa nanti menuntut kita untuk menemukan representasi nalar bawah sadarnya (*unconsiuous practice*), bukan pada substansi gagasan mereka.

Arkeologi Pengetahuan dan Genealogi sebagai Alat

Studi *governmentality* pada dua masa pemerintahan ini akan menggunakan pendekatan arkeologi pengetahuan dan genealogi. Arkeologi pengetahuan pertama kali diperkenalkan oleh Michel Foucault dalam bukunya "*The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*". Dan kemudian dikembangkan menjadi beberapa pendekatan baru seperti studi *poskolonial, culture studies, sub-altern studies* dan lainnya. Pendekatan dalam metode ini membawa sebuah pemahaman yang sedikit berbeda dengan kajian struktural, behavioralis, fenomenologi atau beberapa pendekatan lainnya. Arkeologi pengetahuan lebih mengedepankan pencarian praktek *apriori* yang terbentuk dalam sebuah jaman tanpa bermaksud untuk memberikan penilaian kebenaran pada obyek penelitian.

Arkeologi pengetahuan berangkat dari sebuah kritik terhadap beberapa pendekatan sebelumnya, dan diarahkan untuk membongkar mitos kebenaran ilmu sosial yang berlaku universal. Mengakui bahwa ilmu sosial tidak bebas nilai, sehingga ilmu sosial harus menyadari kemungkinan justifikasi kekuasaan. Oleh karena itu *term* arkeologi pengetahuan menegaskan berjarak dalam beberapa hal dengan pendekatan lain, diantaranya adalah;

Pertama, menghindari pemahaman dialektis[27], namun lebih menekankan pada *interkoneksi*, keterhubungan satu sebab pada sebab yang lain bahkan juga keterputusannya. Arkeologi menghindari sebuah generalisasi ideal kebenaran (sintesis), namun hanya melihat sebuah fungsi yang bekerja pada relasi kekuasaan

Kedua, berbeda dengan fenomenologi[28], subyek ditempatkan bukan sebagai posisi otoritas, sehingga tidak ada tokoh utama dalam sebuah peristiwa. Subyek menjadi penting dibaca karena posisi dan letak subyek dalam sebuah gugus diskursif wacana. Dengan demikian substansi subyek adalah sebagai pengisi dalam wacana kekuasaan[29].

Ketiga, arkeologi tidak melihat gagasan-gagasan besar semacam liberalisme, kapitalisme, fundamentalisme, radikalisme dan semacamnya sebagai sebuah idealitas. Namun sebagai praktek. Artinya tidak ditekankan pada pencarian konsistensi kebenaran ide dari sebuah gagasan dalam praktek kekuasaan (pemerintahan). Dengan demikian kategori-kategori tidak lagi menjadi sebuah ukuran yang final dalam sebuah pemahaman terhadap realitas.

---

27 Hubungan tesa -> antitesa -> Sintesa dalam filsafat Kantian. Gagasan dialektis ini kemudian diaplikasikan Marx dalam gagasan dialektika sejarah dengan menempatkan masyarakat komunis sebagai puncak dari peradaban sejarah ekonomi manusia, yang digambarkan sebagai pertarungan kaum borjuis dengan kaum proletar. Hal yang sama juga dianut oleh ilmuwan sosial kontemporer semacam Fukuyama (terlihat dalam bukunya *The End of History*) dan didukung oleh Hayek yang meramalkan kemenangan kapitalisme dan demokrasi barat sebagai puncak sejarah.

28 Para tokoh lebih menjadi unsur sentral dari arkeologi sejarah pada umumnya, beberapa tulisan sejarah dengan ciri instrinsik semacam ini antara lain; Honigmann (1976), Bohannan dan Glazer (1976), Garbarino (1980), dan untuk Indonesia, Koentjaraningrat (1990). Akibatnya, sejarah cenderung lebih dimaknai sebagai arkeologi simbolisme subyek, dilain sisi malahan melupakan produk-produk historisnya.

29 Pemahaman yang kurang tepat jika mengatakan bahwa pendekatan ini mengabsorbsi agen sepenuhnya (kritik teori dualitas). Yang terjadi adalah agen tidak diletakkan sebagi aktor tunggal, namun subyek hanyalah aktor yang paling banyak muncul. Karena yang dicari bukan kebenaran sebab sebuah realitas, maka kategori aktor dan struktur hanyalah karena posisinya, yang ingin diurai adalah jalan ceritanya itu sendiri.

Keempat, Arkeologi tidak mencari kebenaran dan detil sebuah realitas yang ditelitinya. Yang dicari adalah bagaimana realitas itu terbentuk dan direproduksi berulang dan berulang. Sehingga arkeologi pengetahuan tidak menawarkan benar dan salah sebuah praktek dalam realitas, namun berbahaya atau tidaknya praktek tertentu untuk sebuah kepentingan.

Dengan demikian arkeologi pengetahuan tidak dipahami dalam kerangka mencari orisinalitas dan runtutan peristiwa secara detil. Bukan juga untuk menemukan sebuah temuan baru. Namun membaca ulang realitas dan mencari keterhubungan dengan keteraturan realitas yang lain secara arbriter.

Sedangkan pendekatan genealogi[30] menekankan pada elaborasi singularitas peristiwa dan proses, namun menolak memberlakukan teori secara suprahistoris dan universal tentang titik puncak ideal pada lintasan sejarah. Setiap sejarah memiliki bobot tersendiri yang spesifik, yang menyangkal kecenderungan kategori transhistoris atau penjelas semua. Kebenaran, pengetahuan dan kekuasaan merupakan konstruksi sosial, konsep ini bukan hanya membongkar konsep alamiah sejarah (dialektika sejarah), bahkan mempertanyakan kembali. Jadi dalam genealogi, perkembangan sejarah bisa saja spatial, tidak linear dan tidak ada puncak kondisi peradaban[31]. Oleh

30 Penjelasan lebih lengkap lihat, Foucault, Michel. *Nietzsche, Genealogy, History*, dalam Donald F Bouchard, *Language, Counter-Memory, Practice*, Basil Blackwell, Oxford, 1977

31 Sejarah dalam pandangan genalogis bukan mencari asal-mula sebuah fakta sejarah, tetapi lebih pada *awal-mula* sejarah masa kini. Sejarah seperti ini sarat dengan kebetulan-kebetulan, kesempatan, ketidak sengajaan dan kemenangan yang tidak tetap. Bahwa sejarah tidak selamanya dialektis, atau anggapan bahwa pertarungan atau konflik akan memunculkan kekuasaan bagi yang survive. Seperti halnya dalam sejarah dinosaurus, pada peradaban sekarang dimana mamalia yang menjadi pemegang kendali alam raya, kehidupan mamalia bukan sebuah dialektika kehidupan dalam sejarah bumi. Bisa jadi survivalitas mamalia hanyalah karena kebetulan dari gejala alam semisal jatuhnya meteor, atau gejala alam lain. Artinya disini jatuhnya meteor-lah yang menjadi awal mula munculnya survivalitas mamalia, sebuah kebetulan sejarah.

karena kebenaran terbentuk dalam strukturnya yang memenuhi sebuah jaman, maka kita akan memeriksa kembali pola pembentukan kebenaran ini.

Antara arkeologi dan genealogi bukanlah dua pemahaman metode (bisa dibaca *metodologi*) yang berbeda dan terpisah, namun lebih merupakan sebuah konsistensi metode. Kalau di analogikan, arkeologi pengetahuan ibarat batu bata yang menjadi bahan dasar sebuah bangunan, sedangkan genealogi merupakan semen yang mengelem dan merangkai menjadi sebuah tatanan tertentu sehingga kokoh.

Arkeologi sebagai mekanisme kerja dekat dengan tradisi pencatatan sejarah mahzab *Annales* atau *Braudelian*. Ada beberapa ciri khas dari pendekatan ini yaitu prinsip-prinsip: diskontinuitas, retakan, ambang, batas, seri, transformasi, yang justru mengkoleksi data-data yang remeh dan dianggap tidak penting dalam penelitian konvensional.Terkait dengan kepentingan penulis untuk menemukan kontrol negara terhadap ummat, maka penulis akan memulai dari ritual penelitian sebagai berikut;

Pertama, memetakan permukaan-permukaan (*surfaces*) utama dari perkembangan (*emergence*) wacana obyek. Menunjukkan dimana para individu (negara dan ummat) ini saling berbeda, menurut tingkatan rasionalitasnya, kode konseptual dan tipe teorinya, yang disamakan dengan anomali, penyakit, moralitas tertentu, alienasi, yang kemudian dibentuk dan dianalisa. Bisa dipastikan wacana negara dan ummat dipermukaan akan berbeda dalam masyarakat yang berbeda, waktu yang berbeda dan bentuknya yang berbeda[32].

Kedua, penulis kemudian mengkoleksi dan mencari semua data arkeologi pengetahuan yang berhubungan

32 Foucoult (1972), *Opcit*. Hal: 41

dengan kekuasaan era pemerintahan Kolonial dan pemerintahan Orde Baru. Data ini bisa diperoleh dari beragam buku, arsip, grafik, dan kesaksian pandangan mata dan semua bentuk arkeologi pengetahuan yang ditinggalkan oleh sebuah jaman (rezim pemerintahan). Dan kemudian mencari keterhubungan dan keterputusan data tersebut.

Ketiga, mencari dan menghubungkan semua statemen dan temuan arkeologis untuk mencari genealogi sebuah kebenaran *aprori* sejarah itu muncul. Awal mula dari temuan itu akan menentukan identifikasi dan tipe kekuasaan yang dibentuk oleh setiap rezim pemerintahan. Statemen dan kehadiran kekuasaan tidak selamanya ditemukan dalam arsip politik, namun juga dalam sebuah arsip pengetahuan dan perbincangan yang ada disekitar masyarakat.

Yang perlu menjadi catatan adalah analisis dilakukan untuk menjawab pertanyaan, *dalam sebuah aturan apa sebuah pernyataan itu pernah dibuat?* Konsekuensinya harus mampu memberikan jawaban atas; menurut *sebuah aturan apa juga sebuah pernyataan yang sama dapat dibuat?* Pendekatan ini memberikan titik tekan yang berbeda, justru dengan pertanyaan; *bagaimana bahwa satu pernyataan (statement) tertentu itu lebih (di)muncul(kan) daripada pernyataan yang lain?*[33]. Sekali lagi bukan motif, latar belakang atau kepentingannya, namun sebuah konstruksi nalar bawah sadar yang mengontrolnya.

33 *Ibid*, hal:27.

Bagian Kedua

Teknik dan Rasionalitas Politik Negara

4. *Governmentality* Nalar Pemerintah Kolonial Abad Ke-19

Governmentality adalah sebuah bacaan tentang teknik, program dan rasionalitas negara yang dipengaruhi oleh perkembangan jaman. Memahami teknik, rasionalitas dan program apa yang dikembangkan sebuah pemerintahan, maka kita perlu menyelidiki teknologi-teknologi temuan jamannya. Teknologi dan pengetahuan memiliki korelasi yang positif dengan kekuasaan, begitu juga raktik pemerintah Hindia Belanda di abad ke-19. Revolusi teknologi memungkinkan segala hal berjalan dengan lebih cepat, termasuk perkembangan taktik negara dan juga taktik masyarakatnya. Teknologi menjadi kunci dasar dalam membaca perubahan sejarah sebuah jaman. Teknologi juga yang memberi peluang "hasrat kuasa" sebuah bangsa dapat disalurkan sehingga memunculkan kolonialisme.

Dari pengamatan tentang teknologi, kita akan mengetahui pola taktik dan rasionalitas yang dibangun oleh pemerintahan Hindia Belanda. *Governmentality* kolonial berkembang sebagai konsekuensi dari kemajuan teknologi, sehingga memaksa sebuah pemerintahan

menjalankan jenis kekuasaan tertentu. Hal inilah yang membedakan negara modern dengan sebelumnya, dimana 'praktik liberal' menjadi sebuah pilihan yang rasional oleh negara seiring dengan penggunaan teknologi komunikasi. 'Praktik liberal' muncul seiring dengan kemunculan teknologi yang mampu menciptakan ruang baru ekspresi kebebasan dan hak masyarakat.

Poin terpenting perbedaan konsep negara pada pemerintahan kerajaan dan pemerintahan kolonial abad ke-19 terletak pada makna teritorinya. Pada negara kota (kerajaan) pengawasan dan kontrol kepada aktifitas masyarakat hanya berlaku di ibukota, karena negara sendiri diidentikkan dengan kotaraja[34]. Jaman kerajaan (Jawa) kehadiran simbolisasi ruang menjadi penting dalam kekuasaan pemerintahan, mengingat juga keterbatasan teknologi pendukung pengawasan negara kepada rakyat[35]. Seiring dengan perkembangan teknologi pada abad 19, bentuk pengawasan politik dikembangkan bukan lagi simbolisasi kekuasaan pada teritory, tetapi perilaku *society* itu sendiri[36].

Ilmu dan Administrasi Pemerintahan Kolonial

Revolusi Industri dan gelombang pencerahan Eropa saat itu berpengaruh juga pada koloni Belanda di Hindia Belanda (Indonesia). Semangat liberalisme Eropa

34 Baca Anthony Reid. *Sejarah Modern Awal Asia Tenggara*, LP3ES, Jakarta, 2004 atau Anderson, Benedict R O'G. K*uasa Kata, Jelajah Budaya- Budaya politik di Indonesia* terj. Mata Bangsa, Yogyakarta, 2000. Hal 89

35 Artinya ruang publik menjadi wilayah kontrol dan pengawasan dari raja kepada rakyatnya. Kehadiran alun-alun, tempat ibadah dalam tatakota menjadi salah satu unsur pengawasan terhadap ancaman kekuasaan raja. Berdasar *episteme* jawa, penyatuan ruang kekuasaan (*kasekten*) menunjukkan besarnya kekuasaan itu sendiri. Banyaknya tugu dan prasasti menjadi simbol dari kekuasaan teritori suatu kerajaan.

36 Foucault. *Power/Knowledge; selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, The Harvester Press, Great Britain,1980.

membawa efek perubahan taktik *governmentality* pada pemerintahan Hindia Belanda, sama halnya yang sedang terjadi di negara-negara Eropa. Perubahan diawali lemunculan teknik baru manajemen pemerintahan ketika mesin cetak-tulis digunakan, teknologi mesin cetak memungkinkan penciptaan "*conduct of conduct*" manajemen pemerintahan yang saling merujuk antara satu *conduct* dengan *conduct* yang lain. Penemuan mesin cetak mampu merubah wacana menjadi teks, kuasa teks itulah yang kemudian menjadi rujukan kebenaran *conduct* untuk membuat *conduct* yang lain.

Tampaknya revolusi dunia 'kepemerintahan' memang dimulai dari digunakannya mesin cetak. Mesin cetak telah terbukti menjadi penanda kebangkitan sebuah peradaban baru, sehingga mampu berkuasa atas peradaban yang lain. Di Nusantara sendiri sebenarnya mesin percetakan sudah masuk pada abad ke-16, namun hanya sekedar menjadi benda pajangan yang unik dan mahal. Revolusi fungsi percetakan baru dapat dirasakan pada awal abad ke-19, ketika banyak orang pribumi memiliki kepentingan untuk mendokumentasikan gagasannya.

Didalam teks terkandung kuasa. Teks mampu menjadikan ruang publik semakin lebar. Sehingga pemegang akses terhadap ruang ini akan memiliki pengaruh kekuasaan yang besar. Teks sebagai ruang publik juga berpengaruh pada sistem administrasi negara, menjadikan birokrasi sebuah sistem pengorganisasian yang diperantarai teks. Implikasinya dapat dilihat pada perluasan wilayah kekuasaan administrasi negara yang memperdalam *surveilance* negara[37]. Mesin cetak menciptakan kodifikasi hukum yang tercetak dan

37 Giddens, Anthony. *The Constitution of Society, Outline of the Theory of Structuration*. University of california Press, Barkeley and Los Angeles, 1984, hal 179)

tersebar, terintegrasi, terstandarisasi dalam penafsiran dan penerapan prosedur yuridis kegiatan masyarakat. Kerja sehari-hari pemerintah berubah menjadi kegiatan rutin dari pencatatan, pelaporan dan penghimpunan data.

Seiring dengan meningkatnya kebutuhan pencatatan maka ilmu statistik semakin berkembang. Pada awalnya statistik hanya dikenal sebagai cara memindahkan jumlah dan hitungan barang kedalam angka kertas. Statistik pencatatan di Jawa sendiri pertama kali digunakan terkait dengan kepentingan penarikan pajak (*landtax*)[38]. Baru kemudian pada abad 19 statistik mengambil peran utama sebagai 'alat pengawasan' pribumi dalam koloni di Jawa. Pemerintah dimasa Hindia Belanda sejak tahun 1828, memulai program pendataan kelahiran, kematian, perkawinan yang pertama kali dilaporkan dan tercatat, meski masih terbatas pada komunitas kristen dan yang tunduk pada peraturan kolonial[39].

Selain statistik, dalam era yang sama, penggunaan peta membawa pengaruh yang besar terhadap cara memerintah. Peta mempengaruhi konsep negara sehingga berakibat besar pada pola kekuasaan dikelola. Di Hindia Belanda, peta sebagai pemetaan administratif barulah dikenal juga pada abad ke-19. Sebelumnya peta hanya bertujuan untuk menggambarkan tempat, keperluan pelayaran, sebuah pedalaman, dengan menonjolkan gambar dan keindahan lukisan daripada pemahaman detil akurasi pemetaan. Sebelumnya penggunaan peta di

38 Lihat Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya, kajian sejarah terpadu; bagian I: batas-batas pembaratan*, terj. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2000.

39 Statistik menjadi sebuah bagian resmi dari pemerintahan setelah tahun 1864, dengan didirikannya sebuah dinas khusus yang ditugaskan menyusun data statistik, yaitu *Afdeling Statistiek* yang diletakkan dibawah gubernur Jenderal. (Lombard, *Ibid*, hal 148). Dinas ini kemudian berkembang dan dua kali berganti nama dan status, pada tahun 1892 dan 1925, yang pada akhirnya menjadi Badan Pusat Statistik (BPS) sekarang ini. Baca Lombard, *Ibid*

Hindia sebagai acuan hanya untuk kepentingan khusus saja, misalkan sekedar alat bantu dalam mengepung perlawanan Diponegoro atau eksploitasi kekayaan alam. Di abad ke-19 kemudian mulai diterbitkan peta-peta untuk pejabat pemerintahan. Maka dengan adanya pembakuan peta inilah yang kemudian membawa kemudahan penyatuan kegiatan administrasi negara.

Dengan peta sebuah wilayah dapat dipindah dalam kertas dengan akurat dan diturunkan kedalam bentuk angka, garis lintang dan garis bujur tertentu, serta jumlah penduduknya. Hal ini membawa pergeseran besar pada pemahaman kekuasaan negara. Negara modern hadir dalam bentuk ketegasan wilayah kekuasaan dengan menggeser pemahaman lama tentang areal yang memiliki tipologi *frontier* (batas wilayah) ke *border* (garis wilayah). *Frontier* (batas wilayah) kekuasaan yang ditandai dengan monumen tertentu mulai lenyap, digantikan sebuah garis tegas *border* (garis wilayah) sebuah negara yang membedakan dengan negara lainnya. *Border line* ini menentukan secara kongkrit luas wilayah daratan dan lautan dalam satuan persegi (semisal km^2) suatu negara. Garis batas suatu negara diperoleh bukan dari ekspansi militer, bukan juga penyerobotan, melainkan pengakuan dari negara-negara sekitarnya. Begitu juga negara Hindia Belanda, legitimasi diperoleh dari pengakuan Inggris terhadap Belanda dengan kesepakatan untuk tidak mengagresi koloni masing-masing.

Pemahaman baru tentang negara terbentuk, sebagai kesatuan administrasi statistik dimana kolektifitas yang tinggal didalam areal negara harus tunduk dan terus diawasi oleh aparatus internal dan eksternal negara. Saat inilah negara bisa dibuktikan dalam teks. Kesadaran ruang membawa arti penting tentang bagaimana negara itu

memaknai dan memanajemen kekuasaan didalamnya[40]. Sejak saat itu administrasi wilayah mulai diberlakukan, manajemen tataruang mulai diterapkan dan digunakan secara efektif untuk melakukan kontrol dan regulasi terhadap aktifitas masyarakat sehari-hari. Inilah yang membedakan bentuk negara *tradisional* dengan bentuk negara modern.

Semua perkembangan pada abad ke-19 menjadi dasar pembentukan negara modern, yang dimulai oleh pemerintah dimasa Hindia Belanda. Dilain sisi, kemampuan teks dalam mendefinisikan negara-masyarakat menuntut sebuah keahlian untuk mentransformasikan gagasan *state-society* dalam teks. Pengetahuan terhadap persoalan warganegara koloninya hadir untuk memberi jawaban. Ilmu pengetahuan bereproduksi dengan caranya untuk menemukan kebenaran yang ada dalam negara dan masyarakat, sehingga bisa diperbandingkan, mana yang benar dan mana yang salah, mana yang ideal dan mana yang tidak.

Berkembangnya beragam keilmuan memberikan kontribusi terhadap manajemen masyarakat. Dalam bidang ilmu kesehatan, didirikannya pabrik kina di Bandung pada tahun 1896 menciptakan ketergantungan baru masyarakat terhadap aparat kesehatan pemerintah Hindia Belanda. Hal yang sama terjadi ketika ether, vitamin, suntik[41], obat rabies dan penemuan bidang kesehatan yang lain mulai digunakan. Dalam catatan

40 Pemahaman akan wilayah kekuasaan inilah yang memiliki pengaruh besar dalam pengelolaaan kekuasaan. Lihan ben Naderson, kuasa dan imperium, hal 88-107

41 Istilah dan penanganan "suntik" ini yang mebedakan pengobatan modern dan tradisional, dokter dan dukun. Dalam masyarakat desa, istilah "suntik" dimaknai menggantikan kata "berobat", meski berobat dirumah sakit belum tentu dengan "suntik". Bahkan sebagian besar dari mereka merasa belum yakin jika memang belum di "suntik" ketika berobat dirumah sakit. Sedangkan kata berobat masih digunakan, namun terspesialisai merujuk pada pengobatan oleh dukun.

statistik terbukti bahwa berdirinya pabrik obat wabah malaria ini menurunkan angka kematian, sehingga jumlah penduduk membesar pada tahun berikutnya. Penemuan-penemuan bidang kesehatan lainnya juga membawa implikasi pada kewajaran pemerintah Hindia Belanda untuk melakukan sensus pada masyarakat. Kontrol kesehatan oleh negara terhadap warganegaranya dan pengawasan terhadapnya diterima sebagai tanggung jawab pemerintah[42].

Selain perkembangan ilmu kedokteran berkembang juga ilmu sosial, kesadaran bahwa adanya jarak antara masyarakat kolonial dengan penguasa kemudian melahirkan pengetahuan *Indologie* sebagai bekal memahami pribumi. Di awal abad ke-19 *indologie* menjadi sebuah materi keilmuan yang sangat penting di Universitas Leiden, karena memberikan jembatan wacana antara kolonial dan pribumi. Begitu juga dengan pengetahuan tentang hukum, kepatuhan pada hukum menjadi sebuah penanda beradab atau tidaknya sebuah masyarakat. Sehingga pemerintah Hindia Belanda mendirikan *Rechtshoogeschool* (RHS, Sekolah Tinggi Hukum) pada tahun 1924.

Perkembangan pengetahuan dan kekuasaan ternyata saling mempengaruhi, terutama pada negara kolonial. Rupanya kecurigaan Nietsczhe pada pengetahuan terbukti, "*the will to know, is the will to truth, the will to truth is the will to power*". Jika kita melekatkan kecurigaan perkembangan pengetahuan pada konteks kolonial dimasa Hindia Belanda seakan menjadi tak terbantahkan. Keingintahuan tentang obyek pribumi oleh pengkoloninya

42 Program penyehatan masyarakat ini dilakukan oleh pemerintah kolonial dengan beragam upaya. Sebelum OSVIA didirikan, telah dibuat pelatihan vaksinator pribumi, yang bertugas sebagai petugas kesehatan di Jawa. Arti penting Negara dan pemerintahan kolonial masa ini adalah kehadirannya yang benar-benar menyentuh tubuh dan masyarakat seutuhnya.

adalah keingintahuan untuk benar, keingintahuan untuk benar terhadap pribumi adalah keinginan untuk berkuasa terhadapnya. Atau paling tidak meyakinkan diri mereka sendiri bahwa kolonisasi adalah proyek peradaban bagi mahluk tak beradab.

Dampak 'the Shrinking' World Hindia Belanda

Dunia semakin menyempit, ketika ruang dan waktu mampu dimanipulasi oleh teknologi. Mesin cetak adalah satu satu teknologi awal yang menjadikan dunia ini makin mudah didekatkan. Mesin cetak sebenarnya sudah lama ada, namun di Nusantara baru pada abad ke-18 digunakan secara massal. Saat itu ada kecenderungan ummat untuk mengharamkan penggunaan mesin cetak bawaan Portugis tersebut. Mungkin menjadi seorang '*umiy*[43]' bagi ulama Islam adalah sunnah, begitu juga produksi kitab (buku bacaan khususnya agama) masih mengandalkan tradisi tulis *literati*[44] yang hanya otoritas golongan tertentu saja. Tradisi *turatz*[45], sebagai akibat kelangkaan bahan bacaan agama, masih berbekas

43 Mengingat Nabi Muhamad adalah seorang *Umiy*, yaitu tidak mengenal baca dan tulis (buta huruf), maka sebagian ulama konservatif masa lalu menganggap ini sebagai kebanggaan.

44 Penulisan kitab dengan tangan, yang dikerjakan oleh golongan khusus yang telah melalui sebuah proses ritual tertentu.

45 Tradisi ini membawa keilmuan hanya berkutat pada *otak-atik* teks (*hawla al-nas*), dengan mendudukkan al-Quran sebagai "reproduksi" teks intinya dan rasio hanya sebagai penentu hukum yang terbatas (*al-musharra'u lah*), karena kelangkaan teks lain. Dengan demikian realitas hanya didudukkan sebagai pelengkap dari 'realitas' terhadap teks. Sehingga kegiatan keilmuan lebih banyak diarahkan dalam pemahaman kebahasaan, hal ini menjadi ciri khas pesantren tradisional di Indonesia. Ada tiga dampak utama, yaitu *Pertama*, aktifitas intelektual selalu mengacu pada teks utama (*al-asl*), sehingga hanya berkutat pada penggalian pengetahuan dari teks-teks yang ada (*al-istinbat*); *Kedua*, jika persoalan tidak ada dalam kitab *al-asl*, maka kegiatan keilmuan diarahkan pada menganalogisasikan cabang pada pokok, hal meta empiris pada empiris (*al-qiyas*); *Ketiga*, aktifitas keilmuan dengan 'pengarahan' dari *al-asl*, sehingga setiap kegiatan intelektual tidak bisa keluar dari hegemoni teks utama (*sultatu al-asl*). Baca Mahmud Arif. (*Pertautan Epistemologi Bayani dan Pendidikan Islam Masa Keemasan*, Al-Jämi'ah, Vol.40, No.1 january-June 2002).

dalam kajian agama di timur tengah dan juga pesantren tradisional di Indonesia hingga saat ini.

Kolonialisme Eropa diakui atau tidak menghadirkan bentuk baru peradaban yang identik dengan Eropa. Para *boemipoetra* terdisiplinkan dalam peradaban yang taat hukum, pola kehidupan yang teratur, pola hidup sehat, kritis terhadap hal-hal *irrasional*. Pengaruh pendidikan barat menjadikan jurang *episteme* antara Eropa dan Hindia menjadi semakin dangkal. Dalam menciptakan disiplin itu, penghargaan pada waktu mulai menjadi penting, karena penandaan pada proses kejadian menjadi teridentifikasi dengan jelas[46]. Konvergensi waktu Eropa kedalam keseharian masyarakat Hindia menjadi sebuah kemutlakan sejarah ditangan kolonialisme. Penggunaan waktu Eropa tersebut digunakan seiring dengan tabulasi kegiatan industri dan sarana umum[47]. Tabulasi waktu kerja, jadwal kereta api, waktu sekolah, waktu pembayaran pajak dan lainnya yang terkait dengan kegiatan profan. Pergeseran waktu lokal ke waktu eropa menjadi bagian dari kemutlakan realitas kegiatan masyarakat kolonial[48].

Pemegang kuasa terhadap waktu akan memiliki akses dan kontrol yang lebih besar. Seperti halnya penemuan mesin cetak, perkembangan teknologi komunikasi memungkinkan penyempitan ruang dan

46 Nusantara memiliki konsep persilangan waktu yang sedemikian kompleks. Di pulau Jawa saja, ada penanggalan Islam, penangggalan Jawa-Islam, Jawa Kuno, penanggalan Cina dan penggalan kelima (hindu bali). Sedangkan konsep waktu disesuaikan dengan arah dan tinggi bayangan matahari, atau bunyi *beduk* yang menandakan waktu sholat 5 waktu. Lihat Lombard (2000), Opcit, Hal:153

47 Dengan disepakatinya konsepsi waktu Internasional, yaitu konferensi *Prime Meridian* pada tahun 1884 di Wahington membawa pengaruh yang cukup besar terhadap penentuan waktu. Dengan ditetapkannya waktu standar dunia yang terbagi dalam 24 zona waktu, sehingga setiap negara memiliki hitungan waktu 24 jam sehari. Konferensi itu juga menghasilkan kepastian tentang awal hari sejagat sehingga ada kesatuan tabulasi waktu.

48 Seiring dengan berubahnya pola kerja maka waktu jawa dan Islam mulai ditinggalkan. Waktu Jawa hanya bereferensi pada kegiatan bercocok tanam dan ritual agama.

waktu dilakukan. Bagi pemerintahan kolonial penemuan teknologi komunikasi membawa pengaruh yang besar pada kemudahan administrasi negara[49]. Setelah telegrap mulai digunakan, maka informasi beberapa wilayah dapat disatukan dengan cepat, sehingga memperkecil kontradiksi antara administrasi dan konstruksi kesatuan nasional. Telegraph menjadi sarana berkuasa baru, karena kemampuan dalam akses informasi dengan lebih cepat. Kelemahan dalam teknologi telegraph, yaitu kemampuannya yang hanya bisa memberi pesan pendek, diminimalisir dengan ditemukannya teknologi telepon melengkapi teks dengan suara.

Di Hindia Belanda, sistem penyatuan administrasi semakin terpusat ketika telepon pertama kali digunakan di awal abad ke-20[50]. Keuntungan diperoleh dari monopoli akses pemerintah dimasa Hindia Belanda yang membawa revolusi manajemen pemerintahan dengan lebih efektif dan efesien.[51] Sederhananya kala itu telegrap dan telepon dapat dipahami sebagai instrumen otoritas publik pemerintah meski bukan bagian dari infrastruktur masyarakat sipil[52].

---

49 Pada abad ke-19 penggunaan telegrap dan kemudian akhir abad 19 digunakannya telepon, menjadi memungkinkan kontrol tanpa hadir dalam ruang dan waktu secara fisik. Di jawa penggunaan telegraph mulai meluas setelah tahun 1856. Tercatat bahwa kawat pertama dibangun antara Batavia (Jakarta) dan Buitenzorg (Bogor) yang menghubungkan kedua kantor Gubernur Jenderal. Sejak tahun 1857, kawat Batavia dan Jakarta di bangun dan digunakan juga oleh Swasta. Sedangkan pada tahun 1859 jaringan di jawa sudah terpasang 2700km yang tersebar dalam 28 pos umum. Revolusi ini semakin berkembang dengan menghubungkan hindia Belanda dengan dan dunia luar, Batavia – Singapura pada tahun 1970, dan Banyuwangi dengan Port Darwin setahun setelahnya. Lihat Lombard (2000), Opcit, Hal: 146

50 Tercatat bahwa Batavia (Jakarta) terhubung kawat telepon dengan Surabaya di tahun 1910, sedangkan hubungan Koloni dan metropolnya, yakni Belanda, dibangun pada tahun 1928. Lihat Lombard (2000), *Opcit*.

51 PKI (Partai Komunis Indonesia) menyadari benar fungsi ini, maka pada pemberontakan 13 November 1926 yang dikuasai lebih dulu adalah kantor televisi dan telegraf.

52 Barry, Andrew, *et all. Foucault and political reason: leberalism, neo-liberalism*, the university of chicago press, chicago, 1996

Teknologi komunikasi membawa dampak yang besar secara internal dan eksternal bagi administrasi negara[53]. *Dampak internal*; telegrap dan telepon sangat penting untuk menata kesatuan warganegara yang tersebar secara geografis, sosial dan kultural pada komunitas yang tersebar. Teknologi komunikasi dapat menciptakan kohesi kepemerintahan, dengan kemampuannnya untuk menjaga kontak dengan pusat. Hebatnya lagi kuasa teknologi informasi bukan pada propaganda yang diterapkan, namun lebih kepada kemampuan *telling the truth*, sehingga memungkinkan masyarakat menghakimi oleh mereka sendiri.

Dampak eksternal; jaringan komunikasi memberi kemudahan mengurus tatanan politik dan militer, serta meyakinkan bahwa setiap ancaman dapat diselesaikan secepat mungkin. Kemampuan telegrap adalah mengoptimalkan respon terhadap semua gejala dari krisis yang melekat pada tubuh kekuasaan, dengan begitu akan menghemat biaya pengeluaran militer.

Penyempitan ruang dan waktu menciptakan manajemen yang berbeda dengan sebelumnya. Jika dimasa perang Diponegoro untuk menyatukan informasi memerlukan waktu berminggu-minggu, juga harus membangun puluhan pos jaga, maka sekarang dapat dilakukan dalam beberapa hari, bahkan jam. Sekali lagi, dunia menjadi semakin menyempit, sedangkan ruang publik semakin meluas. Konsepsi dan keseragaman nilai dimungkinkan oleh penemuan teknologi, sehingga bentuk dan kehadiran negara menjadi sesuatu yang sangat berbeda dengan negara tradisional sebelumnya (kerajaan).

53 *Ibid*.

Ambivalensi Pemerintahan Kolonial

Pertengahan abad ke-19 menjadi awal mula Nusantara dapat dikenali sebagai sebuah negara yang mempraktikkan *governmentality*. Negara Hindia Belanda bentukan kolonialisme Belanda mulai mempraktikkan kewarganegaraan (*citizenship*) kepada masyarakat koloninya. Pembentukan bangsa diciptakan tidak dengan perang, namun lewat sebuah kampanye besar tentang kolonisasi. Nalar *superior* kolonialis menempatkan pribumi sebagai target program 'peradaban' oleh pemerintahan dimasa Hindia Belanda. Mendukung tuduhan Edward Said terhadap *orientalism*, menjadi hal yang *lumrah* jika pandangan barat terhadap timur adalah pandangan superior melihat inferior. Orang *oriental* dimata barat digambarkan sebagai orang bar-bar, pasif, terbelakang dan menjadi obyek pengetahuan. Sedangkan masyarakat barat adalah sebaliknya, mereka adalah orang beradab, aktif, maju dan menjadi subjek pengetahuan. Kebenaran kolonisasi menjadi dasar proyek pem'beradaban', *civilisation*, bukan sebagai praktik eksploitasi dan invansi[54].

Rasionalitas seperti inilah yang harus kita pahami untuk menjelaskan praktik pemerintahan masa Hindia Belanda kepada ummat. Dalam pandangan pemerintah kolonial ummat adalah target dari "pemberadaban" yang ingin mereka bangun ditanah koloninya. Kesadaran kolonial ini membawa sebuah perubahan besar terhadap praktik negara terhadap warganya. Iklan menjadi alat kuasa baru yang lebih efektif digunakan pemerintah daripada ancaman fisik. Semua program kolonial dan segala praktiknya diyakinkan kepada pribumi sebagai upaya memajukan warganegara. Negara mengidentifikasikan diri hadir melaksanakan kewajiban

54 Said, Edward W. *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979

memberadabkan masyarakat pribumi yang masih barbar, kolot dan tidak terdidik dengan mengikuti program kolonisasi.

Logika yang ingin dibangun adalah *civilised by state*, agenda diwarganegarakan oleh negara bukan citra kolonial sebagai agenda eksploitasi dan penundukan. Kedaulatan, wilayah, otoritas, wewenang terhadap koloninya membentuk formasi sah atau tidaknya pemerintahan terhadap pribumi dalam bentuk *modern state*. Perubahan cara berkuasa ini membawa perubahan bentuk perlawanan, akibatnya perlawanan fisik menurun drastis. Ketika bergerak dalam logika instrumentasi negara (*state*), ummat tidak lagi melawan dengan perang fisik dan jika muncul perlawanan justru mereka mengidentifikasi sebagai gangguan keamanan. Salah satu keberhasilan negara mulai menciptakan sebuah argumen kekuasaan baru melalui iklan kolonisasinya (lihat gambar 1).

Gambar 1. Iklan program kolonisasi pemerintah Hindia Belanda

Sumber: Abidin Kusno, 2000, 137

Menjadikan penduduk lokal yang *uncivilised* menjadi "warganegara" membawa dampak pendisiplinan yang sangat besar dalam perilaku mereka. Konsep memperadabkan ummat dalam agenda kolonial berjalan bersamaan juga dengan perkembangan teknologi pemerintahan di Eropa. Begitu juga dengan kesadaran warga kolonialnya, yang pada akhirnya menemukan bentuknya pada tahun 1918 ketika sidang pertama Volksraad atau "dewan rakyat" diadakan. Tahun itu adalah momentum pengakuan resiprokal negara pada warganegaranya, dan pengakuan warganegara pada negaranya. Dengan demikian legitimasi negara dalam setiap kebijakan tata pemerintahan menjadi sah. Meski gagasan awal Volksraad memang bukan untuk membentuk parlemen, namun pembentukan sebuah *indië weerbaar* (pertahan Hindia) untuk merespon dampak perang dunia pada tahun 1914-1918. *Toh*, para intelektual pribumi yang telah lama mengidentifikasi diri sebagai warganegara kerajaan Belanda Raya menggulirkan isu tersebut menjadi pembentukan dewan rakyat[55]. Sebuah konsekuensi respon dari logika negara yang pernah dikampanyekan.

Sejak saat itu muncul partai-partai lokal Indonesia yang beramai-ramai mempersiapkan diri mengikuti pemilihan anggota Volskaard. Meski representasinya masih minimum, pada tahun 1939 dari sekitar 70 juta jiwa jumlah penduduk Indonesia yang berhak untuk memilih anggota Volskaard hanya berjumlah 2.228, namun paling tidak pengakuan ini membawa dampak yang besar bagi perubahan tatanan warganegara pribumi[56]. Meski perannya yang kerdil sehingga Volskaard tidak pernah tumbuh menjadi parlemen sebenarnya, namun telah terjadi perubahan besar yaitu adanya penataan

55 Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, Serambi, Jakarta,2005. Hal: 358.
56 Ibid, hal:338

ulang logika politik pemerintahan kolonial yang pada akhirnya melahirkan justifikasi politik yang baru. *Rust en Orde*, ketertiban dan keamanan, menjadi logik kebenaran etik negara dalam melakukan tindakan kepada warganegaranya. Dari sinilah awal praktik *governmentality* pemerintah kolonial dijalankan.

Realitas lain yang dapat kita perhitungkan adalah nalar pikir antara penguasa dan yang dikuasai juga terpisah jurang yang sangat lebar. Mereka memiliki perbedaan dalam konsep hidup, agama, cara hidup, serta memahami bagaimana relasi kehidupannya. Satu sisi umumnya nalar ummat pribumi adalah nalar *mistis*, penuh dengan tahayul dan kaitannya dengan kekuatan gaib. Sedangkan para penguasa, yang notabene orang Eropa, sebagian besar baru saja menikmati perayaan rasionalitas mereka dari belenggu *mitos* gereja. Nalar dan ukuran moralitas juga sangat berbeda, penduduk lokal beragama Islam sedangkan para penguasanya beragama Nasrani. *Superioritas*, konflik agama masa lalu, nalar dari *episteme* yang berbeda membawa atribut stigma yang kental dalam relasi mereka. Dengan demikian praktik dan wacana diskursif sangat mudah terjadi.

Fakta tersebut tentu memunculkan paradoks, keanehan, salah pengertian, ambigu dan kontradiksi dalam "cara kepemerintahan" pemerintah masa Hindia Belanda. Sebagai bentuk negara modern, pemerintahan kolonial Belanda didasarkan pada hukum, artinya secara formal institusi, pemahaman dan posisi negara sudah dimaktubkan dalam sebuah perundang-undangan yang ditetapkan. Namun melihat konteks historis kepemerintahan diatas, apakah mungkin sesuatu yang menjadi ideal (Undang-undang) diterapkan? Bagaimanakah praktik diskursifnya?

Pemerintah Kerajaan Belanda pada abad 18, ketika golongan liberal dominan, memiliki kecenderungan mempraktikkan pemerintahan sekular. Pemerintah telah memposisikan diri dalam hukum untuk memisahkan urusan agama dan urusan negara. Dalam konstitusi pemerintahan Kerajaan Belanda, UUDB (Undang-Undang Dasar Belanda) misalnya ayat 119 tahun 1855 yang menyatakan negara harus netral terhadap agama:

> Ayat 199RR "*Setiap warga negara bebas menganut pendapat agamanya, tidak kehilangan perlindungan masyarakat dan anggotanya atas pelanggaran peraturan umum hukum agama*"[57]
>
> Ayat 199RR (173IS) "*Mengakui kemerdekaan beragama dan menyatakan netral dalam masalah agama, kecuali bila aktifitas agama tersebut dinilai mengganggu ketertiban keamanan*.

Namun, penerapan konsistensi konstitusi di wilayah kolonial tentu tidak bisa dengan mudah dilaksanakan. Tidak mudah bukan karena tidak bisa, bukan juga karena tidak cocok, namun lebih karena adanya jarak nalar dan kepentingan yang berbeda sehingga harus ada improvisasi praktik. Dalam diri penguasa kolonial sudah muncul paradoks dan ambivalensi dengan ummat pribumi. Yang terjadi adalah praktik kepemerintahan aparat Pemerintah Hindia Belanda yang justru berangkat dari sentimen dalam praktik keagamaan. Wacana pejabat kolonial, justru praktik aparatus negara memunculkan statemen *apriori* yang berbeda dengan konstitusi. Perhatikan statemen berikut;

> "*De Inlandsche Staat en de Zending*" atau "Zending Kristen harus dianggap sebagai faktor penting bagi proses penjajahan"[58]

57 Dalam bahasa Belanda '*Regkement op het beleid der regeering van Ned. Indie*'. Lihat Suminto, Aqib, H. *Politik Islam Hindia Belanda*, LP3ES, Jakarta, 1986. Hal:10

58 Aksioma yang umum dipakai oleh pejabat kolonial kolonial Belanda, *ibid*, hal:18.

> "*De Zending en Nederlands Indie*" atau "Perluasan kolonial dan ekspansi agama merupakan gejala simbiosisme yang saling menunjang"[59].
>
> "Semua yang menguntungkan Islam di kepulauan ini akan merugikan kekuasaan Pemerintah Hindia Belanda"[60]
>
> "Kristenisasi merupakan faktor penting dalam proses penjajahan"[61]
>
> "Zending Kristen merupakan rekan sepersekutuan bagi pemerintah kolonial, sehingga pemerintah akan membantu menghadapi setiap rintangan yang menghambat perluasan zending"[62]

Arti penting dari statemen diatas adalah penegasan bahwa 'penguasa' sangat berbeda dengan yang 'dikuasai'. Pengakuan bahwa mereka berjarak dengan *society* yang sedang dikelolanya, seakan penolakan jika pribumi menjadi warganegara sesungguhnya. Karena mereka berbeda, karena mereka berjarak maka tidak aneh jika kemudian mereka juga harus mempraktikkan sesuatu yang berbeda dengan konstitusi. Sehingga memunculkan beberapa praktik aparat kolonial yang diskursif;

> "Sebagai kekuatan kristen, Belanda berkewajiban untuk mengatur posisi hukum yang lebih baik bagi orang-orang kristen pribumi di Hindia Belanda, untuk memberikan dukungan lebih kuat terhadap penyebaran Kristen, dan memberikan penerangan kepada segenap petugas bahwa Belanda mempunyai kewajiban moral yang harus dipenuhi terhadap penduduk wilayah itu"[63]

---

59 *Ibid*

60 Pengakuan dari Alb.C.Kryut salah seorang tokoh NBG (*Nederlands Bijbel Genoostschap*), *ibid*.

61 *ibid*

62 Pengakuan Mr.O.J.H. Graaf van Limburg Stirum yang kemudian menjadi Gubernur Jenderal (1916-1921) dalam sebuah diskusi Indisch *Genootschap* tangggal 31 Maret 1891. *ibid*, hal: 26

63 Aqib Suminto, yang dikutip dari *The Dutch East Indies* (Amry van Denbosch; 64) dan *The Emergence of The Modern Indonesian Elit* (Robert van Niel;31-32), *ibid*, hal: 21

Ambivalensi lain terjadi ketika birokrasi lokal yaitu para aristokrat lokal (*priyayi*) diadopsi dalam birokrasi kolonial. Tradisi birokrasi lokal yang dibangun dengan basis legitimasi *magis* (kasekten) yang kemudian diterapkan dalam birokrasi berbasis rasional (birokrasi). Yang muncul adalah protes dari para birokrat (*piyayi*) ketika diterapkan *hormat circulaire* (surat edaran tentang etiket) yang dianggap menurunkan derajat kasekten mereka. Hormat circulaire pada awalnya mengatur tentang lebar dan jumah payung-payung, batasan jumlah pelayan, tanda kebesaran dan lainnya, yang pada 1904 dihapuskan sama sekali[64]. Ambivalensi yang lain, meski menyadari konstruksi nalar yang berbeda pemerintah masa Hindia Belanda justru mempertahankan beberapa hal yang masih dianggap berguna. Dipraktikkannya kelas sosial yang dibedakan dalam hukum, golongan Eropa dan Kristen, golongan Timur Asing dan golongan Pribumi, sangat berguna bagi berjalannya kekuasaan kolonial[65].

Rasionalitas "ambivalensi" kolonial yang dibangun oleh pemerintahan Hindia Belanda seperti ini yang harus juga kita pahami. Ummat sebagai warganegara bagaimanapun tetap dianggap sebagai negara dalam negara (*staat in den staat*). Ambivalensi kolonial membawa pengaruh yang besar tentang bagaimana

64 Sampai sekarang tradisi payung masih digunakan oleh para pejabat pemerintahan dalam setiap kunjungan ke daerah. Setiap Gubernur, Menteri, atau Presiden mengadakan kunjungan maka masih ada asisten yang betugas membawa payung. Sedikit perbedaan adalah umbul-umbul yang digunakan tidak lagi dibawa punggawa, namun dipasang dijalan-jalan atau anak-anak SD. Masih banyak tradisi pejabat tradisional yang masih dipertahankan.

65 Dalam beberapa hal, kasta dan stigmanya ini oleh pemerintah Hindia Belanda masih dipelihara dengan rapih. Untuk orang Arab misalnya, dikenal adanya golongan sayyid dan golongan bukan sayyid, sayyid adalah golongan yang mengklaim anak-cucu nabi Muhamad s.a.w keturunan dari Fatimah. Konstruksi kelas ini masih dipertahankan oleh pemerintahan Kolonial karena kemudahan dan kedekatan dengan golongan sayyid. Sehingga beberapa jabatan penting yang berkaitan dengan Islam dipegang oleg sayyid, salah satu sayyid terkenal dekat dengan Pemerintah Kolonial Belanda dan juga teman dekat Snouck Hurgronje adalah sayyid Oetsman.

kekuasaaan itu akan dijalankan. Bedanya, dalam negara tradisional ambivalensi berujung pada *genocide* atau perbudakan, sedangkan pada abad pertengahan dalam era awal pembentukan *governmentality*, justru membentuk diskriminasi kelas dalam kebijakan negara, sehingga memunculkan beragam praktik diskursif dalam pemerintahan.

Jika teknologi telah membuka peluang untuk hadirnya sebuah identitas dalam sebuah derajat yang sama, maka juga menjadi ancaman bagi kolonialisme. Efek dari teknologi dan penyempitan dunia, menjadikan satu sama lain semakin tersadari, menjadi seragam dalam sebuah ukuran. Hal inilah yang mungkin tidak pernah dibayangkan oleh pemerintah kolonial Belanda. Penyeragaman administratif dalam konsepsi pemerintah, diiringi juga dengan penyeragaman identitas, kebutuhan, perilaku dan identifikasi tentang diri *inlander*. Praktik kolonialisme tanpa sadar justru menanam benih nasionalisme bangsa pribumi, yang pada akhirnya menjadi senjata balik melawannya.

Meminjam bahasa psikoanalisa, pembacaan terhadap dirinya (*inlander* dan keIslamanya) oleh ilmuwan kolonial, dan perlakuan pemerintah berdasar dengan hasil tafsiran itu, membawa kebutuhan obyek (ummat) untuk mencari jatidiri. (*Bercermin!*) Dari cermin tersebut, setelah melihat tampilan dirinya, obyek menjadi subyek yang mengidentifikasi dirinya, yang pada dasarnya adalah ekspresi rasa narsisnya. Dari kaca itu dia bisa memahami bahwa *the other* kelihatan lebih kecil atau lebih besar dari dirinya. Sehingga dengan jelas dia bisa mendefinisikan dirinya, meski tetap dalam kaca yang dipinjamkan pengetahuan kolonial[66].

66 Baso, Ahmad. *Islam Pasca-Kolonial, perselingkuhan agama, kolonialisme dan liberalisme*, Mizan, Bandung, 2005, hal 67-72

Teknologi dan penyempitan dunia berpengaruh pada obyek, yaitu hasrat untuk bercermin diri obyek meski cermin pinjaman yang sebenarnya sudah dikategorikan oleh subyek, sehingga bayangan yang nampak adalah konsepsi kolonial. Sebuah kategori yang muncul dari kebutuhan untuk membaca, memahami dan mengendalikan masyarakat, dalam beragam aturan yang diterapkan oleh pemerintah. Akibat lain adalah para *inlander* mengidentifikasi satu sama lain, mereka tersadarkan akan dirinya, sehingga kolonialisme sebagai *enemy* pun teridentifikasi. *Mimicry*, demikian istilah Homi Babha, peniruan inilah yang kemudian menjadi cikal bakal *nation state* Indonesia. Mereka bukan cuma meniru dan menduplikasi tetapi juga membajak penafsiran tentang diri menurut mereka sendiri.

2. *Governmentality* dalam Nalar Pemerintahan Anti Komunis

Rasionalitas negara "ambivalensi" dalam pemerintahan Hindia Belanda tentu berbeda dalam pemerintahan Orde Baru. Berbeda bukan pada konteks kekuasaan, namun rasionalitas dan teknik terbaru yang mengubah cara mereka memerintah. Membaca Orde Baru untuk negara Indonesia modern yang menggunakan "praktik liberal' sebagai acuan, menempatkan bacaan sebagai praktik '*governmentalitas otoritarian*'. Praktik "liberal otoritarian" yang di maksud hanya sekedar hubungan yang arbitrer, bukan secara konseptual konsisten namun sekedar untuk menjelaskan penanda dari sebuah tanda[67]. Sebenarnya gagasan politik

67 Maksud penulis dalam menggunakan kata "pemerintahan Hindia Belanda" maupun "pemerintahan Orde Baru", tidak untuk disertai dengan seluruh beban konsep yang dibangun

liberal jika digunakan membaca pemerintahan Orde Baru akan terlihat ambigu dalam praktiknya[68]. Ummat dalam rezim Orde Baru dapat dibaca dalam belenggu hegemoni pemerintah namun sebenarnya juga sekaligus aktor utama dalam menjalankan operasi kekuasaan itu. Otoritarian dan demokrasi bukanlah sebuah dialektika, namun justru bisa hadir sebagai praktik bersamaan dalam pemerintahan Orde Baru, sehingga kekuasaan dalam masyarakat otoriter selalu terbuka untuk dibaca sebagai strategi produktif pemerintah (*governance*).

Konsekuensi dari mempertahankan kekuasaan adalah segala bentuk ambivalensi, ambiguitas serta inkonsistensi. Namun kemudahan pemerintahan pribumi dibanding pemerintahan kolonial, adalah jarak antara subyek dan obyek kuasa semakin tipis karena identitas *other* ada didalam dirinya, *other to be self*. Dengan meleburnya kekuasaan, maka kuasa negara akan teridentifikasi sama dengan yang diperintah, sehingga ancaman terhadap kekuasaan negara justru dapat teridentifikasi juga sebagai ancaman bagi rakyatnya. Bagaimanakah awal mula pemerintahan Orde Baru sehingga bisa berada pada dominasi satu golongan tertentu (militer)?

Normalisasi; sebuah legitimasi kekuasaan

Kemunculan pemerintah Orde Baru berawal mula dari peristiwa berdarah 30 September 1965 yang mengakhiri pemerintahan Soekarno. *Episteme* identitas politik ummat

sebelumnya. Penamaan ini hanyalah sebuah prosedur kemudahan untuk memberikan tanda tertentu dari fenomena yang sedang diamati, sedangkan hubungannya hanya sewenang-wenang atau asal pakai. Pembacaan seperti ini juga digunakan untuk menandai praktik Orde Baru sebagai 'liberal otoritarian', yang dimaksudkan justru hanya penanda bagaimana rezim ini selama ini dibaca.

68 Philpott, Simon. *Meruntuhkan Indonesia, politik poskolonial dan otoritarianisme*, terj. LKiS, Yogyakarta, 2000. Hal: 242

waktu itu seakan hanya bisa dibedakan dua kelompok, yaitu komunis dan bukan, dengan konsekuensi biner yang harus diterimanya hidup atau mati, diasingkan atau tidak. Peristiwa itu merupakan sejarah *traumatik* yang masih membekas hingga saat ini mengingat begitu banyak yang terlibat, militer, ummat dan negara asing. Peristiwa tersebut juga menjadi perebutan tafsir makna, Gestapu (gerakan september tigapuluh) yang, sengaja atau tidak, mirip *gestapo* Jerman adalah tafsir militer dalam peristiwa ini. Sedangkan rejim lama mencoba menafsirkan dengan istilah Gestok (gerakan satu Oktober), sebuah upaya perebutan dominasi makna.

Sejarah rupanya lebih berpihak dalam tafsir ummat dan militer, sehingga pelaku Gestapu harus tersingkir. Konflik berdarah selama periode 1965/1966 mengakibatkan pembunuhan lebih dari satu juta jiwa manusia. Kekerasan dan pembunuhan menyeluruh hampir merata di seluruh Jawa dan Bali. Di kalangan ummat, NU dengan Barisan Serba Guna (BANSER) dan GP Anshor melakukan *sweping* dan pembunuhan terhadap orang yang terindikasi PKI. Begitu juga dengan Muhammadiyah, sehingga pada pertemuannya di Jakarta tanggal 9-11 November 1965, ditegaskan melalui fatwa bahwa pembasmian Gestapu/PKI adalah perang *jihad sabilillah*. Hal ini juga di amini oleh kelompok Islam lainnya, sehingga perang suci (baca pembunuhan) terhadap para anggota PKI menjadi gelombang aktifitas ummat yang sangat besar[69].

Fakta sebenarnya peristiwa 30 september 1965 itu mungkin tidak terlalu penting, karena sampai detik ini belum ada titik terang kesepakatan tentang detil peristiwa tersebut[70]. Namun dendam ummat kepada

69 Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, Serambi, Jakarta,2005. hal: 565.

70 Ada beberapa versi yang pernah dikeluarkan, versi yang paling populer adalah versi militer

kaum komunis seakan terlanjur tidak termaafkan, ummat juga mempunyai andil yang besar dalam kejatuhan pemerintahan Soekarno dan kehancuran PKI. Pada *gejolak* massa tahun 1965 inilah kerjasama antara ummat dan militer dalam pemberantasan PKI pernah terjadi. Begitu juga dengan gerakan politik yang dibangun setelahnya, ummat berperan besar dalam pembentukan awal sekber Golkar.

Begitu besar, begitu dalam dan berbekas jelas sehingga akhirnya pembunuhan itu direproduksi lagi dan lagi sampai anak cucu yang bahkan tak pernah menyaksikan langsung. Perbincangan ummat didalam aktifitasnya selalau diisi dengan penegasan kebencian kepada golongan komunis. Berulang dan berulang saling menumpuk, salah satunya dapat kita temukan dalam statemen Hamka berikut, penggalan pidatonya pada penerimaan jabatan ketua di MUI:

> "*…menghadapi ideologi komunis di Indonesia, kita harus menggunakan ideologi yang lebih kuat, yaitu Islam. Untuk itu, ummat Islam harus bekerja sama dengan pemerintah Soeharto yang anti Komunis*"[71].

Hamka dalam statemen diatas hanyalah satu diantara ribuan statemen ummat yang senada menjadikan komunis sebagai alasan eksistensi identitas mereka. Menariknya adalah, seakan tidak ada alasan lain yang lebih penting untuk diungkap selain kebencian terhadap ideologi komunis sebagai satu-satunya alasan. Apa yang dapat kita amati dari statemen ini adalah, bahwa ada sesuatu yang tidak dipertanyakan dan bahkan direproduksi lagi. Yang kemudian menghasilkan praktik lain secara diskursif,

dan Cornel Paper. Yang kemudian disusul beragam versi baru yang muncul akhir-akhir ini.

71 Azis Thaba, Abdul, Drs,M.A. *Islam dan Negara; Dalam Politik Orde Baru*, Gema Insani Press, Jakarta, 1996. Hal: 222

artinya praktik apapun jika atas nama menghadapi 'ideologi komunis' adalah sebuah praktik yang sah dan bahkan disarankan. Anti komunis saat itu menjadi ikon identitas baru.

Bagi pemerintah Orde Baru, kebenaran *apriori* dari praktik anti komunis adalah dasar bagi strategi yang mempengaruhi praktik politik selanjutnya. Dengan berbekal tafsir Surat Perintah Sebelas Maret (SUPERSEMAR) maka legalitas segala praktik dirasionalitaskan dapat diterima. Menyadari benar bekal legalitas sejarah tersebut maka tidak aneh jika pemerintah memiliki kepentingan besar untuk memelihara sentimen "anti-komunis". Pembentukan wacana kebenaran beserta penafsirannya disediakan oleh negara dalam beragam pilihan. Masyarakat bisa memilih dalam bentuk film, ribuan buku sejarah, kampanye, propaganda, puisi dan lagu atau bentuk lainya. Kepungan indoktrinasi pengetahuan anti komunis menyerbu dari segala penjuru tanpa menyisakan ruang sela sedikitpun. Proses pembentukan kebenaran dilakukan oleh kekuasan dengan beragam institusinya, yang baru maupun yang lama. Entah itu institusi militer, institusi pendidikan, institusi budaya, institusi agama dan institusi lainnya.

Di masa Orde Baru, untuk merawat konsistensi identitas anti komunis ini maka sudah tidak asing jika setiap malam tanggal 30 September ada ritual tayangan film *horor*. Atas perintah langsung presiden Soeharto, semua televisi swasta dan TVRI wajib memutar film *Pengkhianatan G 30 S/PKI*[72]. Film yang berdurasi 220

72 Film yang di sutradarai Arifin C. Noer ini adalah alat propaganda yang tepat dengan media televisi. Wikipedia menulis "Cerita film ini adalah versi resmi pemerintah Orde Baru tentang peristiwa yang terjadi pada malam 30 September dan pagi 1 Oktober 1965 di Jakarta. Pada malam dan pagi hari itu terjadi pergolakan politik di Indonesia yang kemudian berujung pada pergantian rezim dari Soekarno ke Soeharto. Pihak Orde Baru di bawah pimpinan Soeharto mengatakan bahwa Partai Komunis Indonesia melakukan pemberontakan yang kemudian

menit ini juga dinantikan ummat, digambarkan jelas betapa kejamnya PKI, *atheis* yang benci Islam, dengan perempuan gerwani yang maniak seks dan segala hal negatifnya. Melalui film ini negara hadir mengingatkan kembali dan menjadi penafsir tunggal dalam peristiwa tersebut, sekaligus memberikan hiburan. Negara mencipta ulang ketakutan, kebencian, kekerasan dan kebanggaan sekaligus, sehingga seakan ingin mengatakan bahwa Orde Baru adalah berkah dari kecarut-marutan peristiwa.

Dari sinilah kuasa negara kemudian dibentuk dan diolah sedemikian rupa, seakan sengaja diciptakan kesan bahwa kekacauan yang tersisa memaklumkan praktik pemerintah Orde Baru dalam banyak hal. Argumen konsistensi logika ini yang digunakan pemerintah masa Orde Baru untuk memberi peran berlebihan bagi militer (ABRI)[73], birokrasi, dan beragam institusi (sosial dan politik). Sudah sewajarnya jika pemerintah bisa diterima sebagai apparatus sah negara yang menjamin kegagalan "Orde Lama" tidak terulang lagi. Tuntutan untuk memberi "pemakluman" yang luar biasa dalam praktik negara ini membuat pemerintah mereproduksi pengetahuan yang menjamin dan meyakinkan bahwa mereka berbeda dengan "Orde Lama". Negara meyakinkan bahwa 'ketidak normalan' dalam perlakuan pemerintahan Orde Baru, harus dimaklumi sebagai upaya 'menormalkan' situasi yang 'belum normal'. Sebuah penerimaan ummat terhadap praktik hukum negara yang dilakukan tanpa proses persidangan bagi eks anggota PKI. Disusul penerimaan ummat sebagai kewajaran jika pemerintah memfusikan partai dalam 2 partai politik dan Golkar. Sudah dianggap semestinya

digagalkan oleh Soeharto sendiri. Inilah yang menjadi dasar film tersebut." (http://id.wikipedia.org/wiki/Pengkhianatan_G_30_S/PKI)

73 Yang pada akhirnya mereproduksi wacana dan praktik 'dwi fungsi ABRI".

jika militer Indonesia menerapkan Dwi-Fungsi ABRI. Sekali lagi ketidaknormalan cara memerintah Orde Baru adalah sebuah kenormalan, yang diakibatkan situasi yang tidak normal.

Oleh karena itu pemerintah Orde Baru kemudian membentuk strategi jejaring kebenarannya sehingga mendapat legitimasi dari rakyat dalam praktik bernegaranya. Struktur kebenaran yang tercipta akan menjadi penjawab "otomatis" dari kritik terhadap negara, tanpa negara hadir langsung kehadapan rakyatnya. Yaitu ketika rule of game dipegang oleh pemerintah. Aturan-aturan yang tak terbantahkan ini dapat kita temukan dalam statemen berikut;

> "*Bahaya laten Islam ekstrem kanan!" atau "Bahaya laten Komunis!*"
>
> "*Politik no! ekonomi yes!" dan "Islam yes, partai Islam no!*"
>
> "*Pembangunan", "Anti-pembangunan" menggantikan "Revolusi dan Anti-revolusi*"
>
> "*Ekonomi sebagai panglima" menggantikan "Politik sebagai panglima*"
>
> '*Bersih diri' dan "Bersih lingkungan*'

Kesan yang ingin dimunculkan adalah politik itu kotor, dosa dan jahat. Sebuah pilihan tema yang seakan tak terbantahkan lagi untuk dijadikan kata kunci (*anchor*) bagi ummat untuk percaya dan patuh pada negara. Orde Lama adalah kekacauan. Orde lama adalah sebuah ketidak normalan. Orde Baru adalah harapan. Orde Baru akan menormalkan suasana.

Terus menerus negara mereproduksi citra politik 'ketidak normalan', yang identik dengan oposisi,

demonstrasi, pengumpulan massa, kritik dan kepentingan Individu. Sehingga segala aktifitas menjurus politik harus di normalkan, termasuk institusi pendidikan[74]. Munculnya aturan NKK/BKK adalah respon negara terhadap tafsir 'menormalkan' kembali kehidupan kampus dari gejala ketidak normalan.

Bagi yang tidak normal namun berkehendak untuk normal maka mereka perlu melewati pembinaan tertentu, sehingga KTP-pun diberikan khusus. Bagi yang belum normal ditambah 'ET' yang menandakan mereka '*eks tapol*'. Agama yang 'tidak normal' harus bergabung dengan agama 'normal', jika tidak maka orang tersebut belum sah sepenuhnya sebagai warganegara. Pengawasan dan praktik *bio-politik* menjadi penting dalam cara memerintah masa Orde Baru, untuk membuktikan keislamannya syahadat bagi negara tidak lebih penting daripada KTP. Sehingga sejak KTP ada, muncul pula frasa 'Islam KTP' yang menggeser frasa "Islam abangan". Akibatnya KTP adalah akses mereka terhadap pengajuan listrik, pinjaman bank, keluar negeri, pengobatan dipuskesmas, naik kendaraan, *nyoblos*, sekolah serta akses semua sarana publik tertutup untuk mereka. Disinilah negara sebagai pemegang otoritas *rule of game* mendasarkan praktiknya pada rasionalitas ummat saat itu juga.

Apa yang dapat kita simpulkan adalah ummat ternyata memiliki andil yang cukup besar dalam pembentukan kebenaran praktik pengawasan dan kontrol oleh negara. Peristiwa itu menjadi sebuah sandaran dan penerimaan ummat bahwa sudah selayaknya negara mengawasi, menangkap bahkan membunuh pembuat keonaran. Orde Baru mendapat *reason of the state* dalam praktiknya memberantas sisa-sisa komunis. PKI dan komunisnya

74 Lihat daniel, *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam negara Orde Baru*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2003.

menjadi kebenaran *apriori* yang akhirnya menjadi alasan dan dijadikan alasan dalam setiap praktiknya

Praktik Liberal dalam Otoritarian

Yang menarik dari Orde Baru adalah dipraktikannya teknik liberal dalam kerja pemerintahan, artinnya secara prosedural mekanisme praktik pemerintahan liberal diterapkan. Orde Baru menempatkan legitimasi dan kepentingan rakyat sebagai dasar argumen sebuah kebijakan. Bagaimana 'praktik liberal' ini mempengaruhi cara memerintah Orde Baru? Sampai sejauh mana pengaruh ini menentukan perubahan konstestasi politik ummat?

Disatu sisi, jika kita menjumput bacaan ilmuwan tentang Orde Baru, maka kita justru akan menemukan Orde Baru dalam kategori definisi konseptual negara *Beamstenstaat*, Pasca Kolonial, Patrimonialisme, Otoriter Birokratik, *Rent Capitalism, Bureaucratic Polity, Bureaucratic Authoritarian, Militer Renternir*, Fasis dan beragam variannya. Paling tidak, dalam pengertian itu mereka sepakat bahwa cara pemerintahan Orde Baru terpusat, entah pada eksekutif, militer, birokrasi atau lainnya. Praktik-praktik pemerintahan Orde Baru dianggap sebagai negara demokrasi yang hidup dalam lingkungan "otoritarian" dalam membuat dan mempraktikkan kebijakan. Dalam bacaan beberapa pengamat, prestasi Orde Baru selalu diselingi dengan pelarangan dan cara-cara militeristik. Atas nama "pembangunan" pemerintah Orde Baru banyak mempraktikkan beragam institusi yang otoritarian. Diskursus "pembangunan" menjadi sarana keingintahuan elit (*the will to know*) dalam sebuah program politik mikro dan program yang spesifik[75].

75 Philpot, *Opcit*. Hal. 244

'Otoritarian' seakan praktik yang wajar bagi negara yang "kacau balau" untuk mengambil tindakan preventif terhadap segala bentuk gangguan yang ada di masyarakat. Sedangkan 'praktik liberal' juga dianggap sebagai praktik yang mendasari rasionalitas semua negara di dunia saat ini. Definisi praktik 'liberal' dan 'otoritarian' dalam buku ini akan kita gunakan sebagai atribut "kajian" saja dalam melihat praktik pemerintahan Orde Baru terhadap ummat. Atribut ini hanya 'penanda' dari sebuah 'tanda' praktik pemerintahan di sebuah jaman, yang tidak harus dibaca dalam rangkaian konsistensi konsep yang mapan.

Praktik Orde Baru seakan berseberangan dengan konsep dasar praktiknya, logika 'praktik liberal' suatu negara selama dipahami dalam konsep kontrak sosial (*social contract*) dan juga konsep pertarungan sosial (*social warfare*)[76]. Konsep dasar dari pembentukan kontrak sosial (social contract) adalah kesepakatan masyarakat (*society*) untuk menyerahkan hak tertentu kepada negara dalam sistem pemerintahan. Kontrak sosial dalam masyarakat pasca kolonial, tentu berbeda dengan definisi konsep yang Hobbes dan Locke bayangkan. Kesadaran komunits negara untuk menghargai *law of reason* (hukum akal) untuk tidak saling mengganggu, kebebasan hak, dan kedamaian menjadi dasar utama kehadiran negara dalam konsep tersebut. Sedang dalam masyarakat pasca kolonial kontrak sosial adalah sebuah legitimasi atas keberlangsungan hidup mereka, pasca koloni tentunya. Dengan kata lain orang yang menandatangi kontrak itu menyerahkan dirinya untuk diperintah rejim apapun, seperti halnya pekerja yang patuh pada perintah juragannya.

76 Danaher, Geoff, et al. *Understanding Foucoult*, Sage Publications, London, 2000. Hal 83-96

Menurut Foucoult sendiri konsep *governmentality* juga dapat dipahami dalam bentuk negara *social warfare*. Sepertinya konsep ini yang lebih cocok membaca pemerintahan Orde Baru. *Governmentality* versi ini muncul dari sekelompok peraih kekuasaan yang membangun dominasi dalam masyarakat, dan kemudian mengkreasikan kebenarannya dalam terminologi gagasan, nilai dan kepentingan mereka. Mengacu pada rujukan Danaher, bahwa pemerintahan dibangun didasarkan pada hukum dan prinsip yang melindungi kebenaran, persamaan dan undang-undang warganegaranya. Meski pada kenyataannya adalah rekayasa, karena hukum dan aturan ditempatkan dalam tatanan tertentu untuk menjustifikasi dan mempertahankan dominasi dan kontrol kekuasaan kelompok mereka. Tentu praktik ini tidak seketika, namun dilakukan terus menerus sehingga sekelompok tertentu dapat dijatuhkan oleh yang lain. Praktik 'rekayasa' dominasi sering diiringi dengan menulis ulang sejarah, hukum, nilai dan kebenaran dalam tatanan yang tujuannya untuk menjaganya tetap berkuasa[77].

Dari uraian diatas, *governmentality* dalam pengertian ini tidak dapat kita pahami sebagai sekelompok golongan yang mengeksploitasi atau menyerang golongan lain. Jadi kita tidak akan berbicara tentang Soeharto, ABRI, Golkar atau elit lainnya untuk menentukan praktik negara terhadap ummat. Merunut gagasan Foucoult tersebut, bahwa dalam masyarakat kekuasaan tersebar dan sewajarnya manusia didominasi dan mendominasi. Namun kekuasaan lebih kompleks daripada sekedar mengidentifikasi penekan dan yang ditekan. Kekuasaan adalah aliran yang kompleks, seperangkat hubungan

77 *Ibid*, hal:86

antara kelompok yang berbeda, yang akan berubah mengikuti tempat dan waktu[78]. Evolusi dari bentuk *social warfare* ini yang menjadikan Orde Baru bisa hidup, sebuah dominasi yang dilakukan oleh sekelompok golongan atas nama masyarakat banyak.

Permakluman sebagian besar ummat, seperti yang kita pahami diatas tadi adalah ciri dari *social warfare*. Awal praktik pemerintahan adalah genocida oleh militer yang dilakukan dengan lebih kreatif, bukan dengan cara militer bersenjata membunuh sipil secara terbuka. Namun militer menciptakan sebuah gerakan massa yang dilakukan oleh sipil, untuk membunuh kelompok tertentu. Bisa dibayangkan jika dilakukan langsung oleh tangan militer, maka gugatan keabsahan negara akan mudah terjadi. Dari sinilah kemudian otoritarian dimunculkan, tanpa harus disebut diktator. Dengan seperangkat aturan dan nilai Orde Baru kemudian membangun basis legitimasinya. Semua aparatus negara dilibatkan, untuk melakukan pengawasan dan kontrol terhadap ancaman nilai dan kebenaran mereka. Namun 'praktik liberal' tetaplah menjadi justifikasi dari keabsahan negara, sehingga negara juga harus memenangkan nalar rakyat.

Jika kita mencari konsistensi logikanya, sekali lagi kita tidak akan menemukan alasan sebuah perubahan rezim kebijakan dari figur para elitnya. Elit bukanlah aktor utama yang memainkan peran, namun sebentuk praktik yang menjadi sebuah kebutuhan ummat. Elit memiliki kepentingan untuk selalu menjaga stabilitas dari otoritas kekuasaannya, sehingga sedapat mungkin mencari cara paling efektif dalam mempertahankannya. Operasi negara justru ditentukan oleh 'praktik liberal'nya, dimana perilaku dan kepentingan ummat adalah pertimbangan

78 *Ibid*

utamanya. 'Otoritarian' yang menjadi praktik negara justru mendasarkan diri pada penggunaan 'praktik liberal' dalam pemerintahan.

Bagaimanakah kita menjelaskan ini jika mendasarkan diri dari sejarah kebijakan negara yang justru memiliki hubungan dengan penerapan 'praktik liberal'. Pelarangan dan pembatasan dengan sebuah aturan yang ketat dan dominatif adalah sebuah bentuk 'praktik otoritarian' yang pernah diterapkan negara. Sedangkan 'praktik liberal' dalam kenegaraan, seperti pemilu, menjadi sesuatu yang seakan berseberangan dengan praktik negara. Cara paling sederhana untuk melihat sebuah 'praktik liberal' yang berkorelasi dengan kebijakan negara adalah menjadikan "Pemilu" sebagai parameter utamanya. Memeriksa kembali keterkaitan antara pemilu dan kebijakan negara akan memudahkan membaca sebuah praktik diskursif "liberal otoritarian" negara Orde Baru. Pembacaan data-data ini dilakukan dalam menerjemahkan wacana kebijakan negara, yang dikaitkan dengan praktik ummat.

Pembacaan ini tentunya bukan ditujukan untuk menjelaskan statistika Pemilu dan kebijakan negara, namun justru memahami pola praktik liberal yang berkembang dalam negara Orde Baru. Konsep "liberal" dan konsep "otoritarian" adalah konsep yang memiliki dasa pemikiran yang berseberangan. Sehingga menjadi menarik bagi kita untuk mengurai keterkaitan keduanya, meski sekali lagi sangat mungkin sifatnya sangat arbitrer atau sewenang-wenang. Pemilu dan perolehan suara adalah sebuah wacana yang direproduksi oleh banyak orang untuk meyakinkan diri mereka bahwa sedang terjadi sesuatu, sesuatu yang menjelaskan apa yang sedang dilakukan negara terhadap ummat.

Perhatikan tabel 1, grafik tersebut adalah dari tabel perolehan suara "Pemilihan Umum dari tahun 1955 sampai tahun 2004", yang memberikan gambaran peran ummat dalam 'praktik liberal' negara. Diawal mula, pada pemilu 1955 prosentase perolehan suara Partai Islam[79] adalah 43,79% (titik pertama garis ketiga). Sedangkan partai yang tidak berlabel Islam[80], yang secara *apriori* kita katakan non-representasi ummat adalah 56,21% (titik pertama garis pertama). Ketika pemilu masa Orde Baru tahun 1971 dilaksanakan, maka Partai representasi ummat menurun menjadi 26,42 % (titik kedua garis ketiga). Artinya sebagian ummat memang mendukung Golkar sehingga mendapat suara sampai 62,79 % (titik kedua garis kedua). Jika dilihat grafik diatas maka tidak ada perubahan antara suara representasi ummat dan non-ummat yang berarti sampai pemilu 1987 (titik kelima dari garis kedua dan keempat). Namun Pemilu berikutnya yaitu tahun 1987, 1991 dan 1997 ada sedikit naik turun perolehan suara. Artinya ada sesuatu yang terjadi pada ummat.

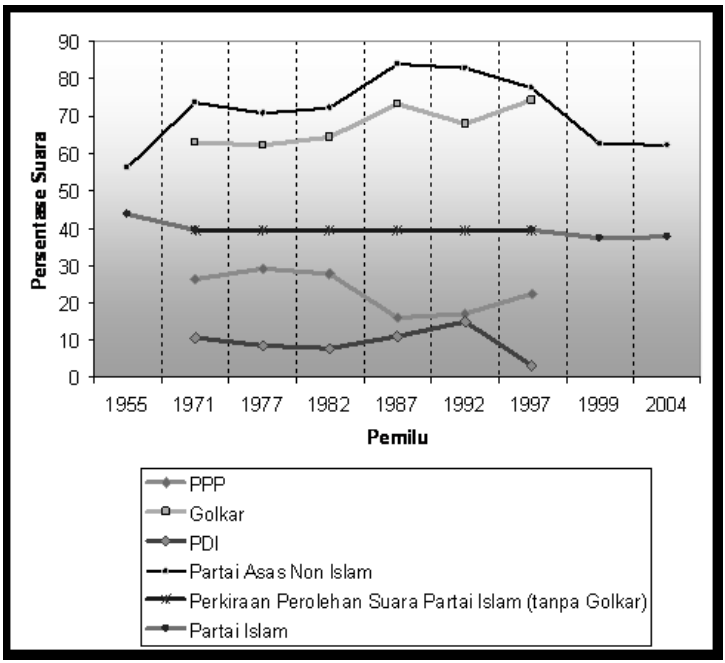
Ada dua hal penting yang dapat kita pegang; pertama, dalam pemilu 1971, terlihat jelas bahwa perolehan suara 'partai' pemerintah salah satunya ditentukan oleh suara ummat. Secara *gegabah* kita dapat mengatakan sejak Orde Baru berdiri minimal ada (43,79% – 26,42%) atau 17,27% yang secara signifikan mendukung Golkar. Dalam hal ini tidak aneh jika kemudian ummat menjadi rebutan, PPP dan Golkar berebut memproyeksikan dirinya identik dengan Islam. Kedua, tahun 1987 menjadi sebuah penanda besar terhadap perubahan perilakau ummat. Terjadi

79 Masyumi, Nahdlatul Ulama (NU), Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII), Partai Politik Tarikat Islam (PPTI), Pergerakan Tarbiyah Islamiyah (Perti), dll

80 Partai Nasional Indonesia (PNI), Partai Komunis Indonesia (PKI), Partai Kristen Indonesia (Parkindo), Partai Katolik, Partai Sosialis Indonesia (PSI), Murba, Ikatan Pendukung Kemerdekaan Indonesia (IPKI), dll

perubahan suara besar dalam pemilu dimana ummat sebagian besar memindahkan suara (baca dukungan) dari PPP (partai representasi ummat) ke Golkar (partai representasi pemerintah).

Tabel 1. Perolehan Suara Pemilihan Umum dari 1955-2004



Sumber: olah data dari www.kpu.go.id

Sebagai praktik kebijakan data diatas dapat kita cocokkan kembali dengan dengan peristiwa yang terkait dengan kebijakan pemerintah Orde Baru. Perhatikan tabel 2 berikut, tabel tersebut adalah serangkaian kebijakan yang pernah dikeluarkan negara terkait dengan kepentingan ummat. Sampai era pertengahan awal 1980-

an, kebutuhan ummat selalu mendapat respon negatif dari kebijakan negara. Namun ada sebuah perubahan ekstrim kebijakan yang terjadi menjelang berakhirnya era pertengahan akhir 1980-an.

Tabel 2. Kebijakan Negara Terkait Dengan Ummat

Tahun	Peristiwa yang terkait dengan kebijakan pemerintah	Substansi	Respon Ummat
1967	Rehabilitasi masyumi 1967	Masyumi gagal direhabilitasi	(-)
1967	Pembentukan PDII 1967	PDII gagal didirikan	(-)
1973	Pengakuan Aliran kepercayaan	Aliran kepercayaan dimasukkan dalam GBHN	(-)
1970-an	Pengumpulan pajak dari sarana perjudian pada awal 970-an	Rencana pemerintah untuk legalisasi perjudian	(-)
1978	Surat Keputusan No. 0211/U/1978	Pembatasan musim liburan pada bulan Puasa di Sekolah-sekolah	(-)
1978	Penataran P4	Kewajiban adanya penataran P4 di setiap pegawai Pemerintah	(-)
1982	Kepmen No.052/ C/Kep/D/1982	Larangan pemakaian jilbab di Sekolah	(-)
1983	Ketetapan MPR No.II/1983	Asas tunggal Pancasila untuk Partai Politik dan Golkar	
1984	Peristiwa Tanjung Priok	Penembakan warga oleh aparat	(-)

1985	UU No.8/1985	Penyeragaman asas tunggal Pancasila untuk Ormas	(-)
1988	UU Peradilan Islam	Diluluskannya UU Peradilan Islam, sehingga memiliki legalitas yang lebih kuat.	(+)
1989-1990	Pengiriman 1000 dai	Pengiriman dai ke daerah terpencil dan transmigrasi	(+)
1989	UU pendidikan nasional	Masuknya mata pelajaran agama dalam kurikulum baru	(+)
1990	Ditutupnya tabloid monitor	Karena polling yang dianggap melecehkan nabi	(+)
1990	Berdirinya ICMI	Wadah intelektual Muslim Indonesia	(+)
1991	Presiden naik haji	Pembuktian ke Islaman Presiden	(+)
1991	Kep men No. 100/C/Kep/ D/1991	Penggunaan jilbab/ seragam khas	(+)
1990-an	SKB Mendagri dan Menag tentang pengumpulan Zakat	Penyatuan pengumpulan zakat	(+)
1991	Festival Istiqlal	Festifal Islam yang disponsori negara terbesar yang diselenggarakan dikompleks masjid Istiqlal.	(+)
1992	Bank Muamalat Indonesia	Berdirinya Bank Syariah yang disponsori negara	(+)
1993	Kasus Nipah	Kekerasan oleh tentara terhadap ummat di Madura, negara kemudian menindak aparat yang terlibat.	(-/+)

1990-an	Tayangan pelajaran bahasa arab ditelevisi	Pelajaran bahasa arab di TVRI	(+)
1993	Pencabutan SDSB	Melarang perjudian berkedok undian	(+)

Sumber: olah data dari berbagai sumber.

Secara *apriori* dari pengamatan kita terhadap arsip sejarah itu dan mengkaitkan dengan praktik negara maka kita dapat mengambil beberapa penjelasan menarik. *Pertama*, diawal berdirinya Orde Baru, praktik negara selalu didasarkan pada tuntutan "permakluman" ummat dalam menjamin stabilitas negara. Pembubaran PKI dan stigma 'partai itu kotor', membawa pemerintah untuk meminta permakluman ummat untuk menolak merehabilitasi Masyumi dan pembentukan PDII. Wewenang yang diserahkan ummat pada negara, akibat dukungan menghadapi golongan komunis, justru menjadi strategi negara untuk menerapkan pembatasan praktik ummat. Dengan dasar legitimasi ini pula negara mampu menjadi penentu *rule of game* dari semua praktik ummat.

Dengan basis legitimasinya negara mengkreasikan Golkar sebagai sebuah sistem untuk mempertahankan nilai dan kebenarannya dalam pemilu. Ketika GOLKAR secara mengagumkan menang mutlak dalam pemilu tahun 1971, seakan menjadi penanda bahwa ada legitimasi yang kuat dari praktik negara oleh masyarakat. Banyak penjelasan yang bisa menerangkan mengapa ini bisa terjadi[81], namun yang paling penting Pemilu menjadi bukti bahwa pemerintahan Orde Baru mendapat legitimasi rakyat. Dan

81 Latif, Yudi. Intelegensia Muslim dan Kuasa, Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20, Mizan, Bandung, 2005. Hal: 473

didalamnya tentu ada suara ummat yang menentukan. Sehingga secara sederhana pemerintah dan ummat mempunyai hubungan yang kuat, berbanding lurus.

Kedua, dari era 1970-an hingga akhir pertengahan awal 1980-an, semua ilmuwan sepakat bahwa relasi pemerintah memandang ummat adalah sebagai ancaman. Institusi negara pada era ini membuat sebuah program politik yang dianggap merugikan ummat. Program pemerintah dalam membendung hasrat politik ummat, justru dianggap menghadirkan musuh baru dengan memberikan pengakuan pada aliran kepercayaan tahun 1973. Begitu juga dengan institusi pendidikan, program politik "sekularisasi" dijalankan dengan memberikan batasan libur pada bulan puasa (Surat Keputusan No. 0211/U/1978), kemudian pelarangan jilbab (Kepmen No.052/C/Kep/D/1982) dan penataran P4. Ummat dan identitasnya semaksimal mungkin diredam dan dihilangkan.

Program ini seiring dengan identifikasi politik ummat dengan partai yang berbeda dengan negara. Identitas ummat pada awalnya hanya diidentikan dengan partai Islam, yaitu NU, Parmusi dan PSII yang pada Pemilu 1977 difusikan kedalam Partai Persatuan dan Pembangunan (PPP). Ummat dikondisikan untuk berada dalam satu institusi partai politik sehingga membawa kemudahan negara untuk mengontrolnya. Untuk menjaga konsistensi kontrol ini maka negara menerapkan asas tunggal Pancasila bagi partai (Ketetapan MPR No.II/1983) dan juga ormas (UU No.8/1985). Puncaknya adalah peristiwa Tanjung Priok yang mendapat reaksi keras dari ummat.

Ketiga, namun terjadi perubahan program pemerintah yang cukup besar di era tahun 1980-an dimana negara mulai berpihak pada Islam. Bahkan akhirnya pada tahun 1990-an antara Negara dan kepentingan sebagian besar

ummat terlihat seakan saling bergandengan tangan. Seiring dengan kebutuhan negara untuk mendapat dukungan ummat, maka negara melakukan perubahan besar dalam praktik kebijakannya. Pemilu di akhir era 1980-an, ketika banyak Ulama di Golkar menjadi juru kampanye sebagai penanda bahwa ummat adalah suara yang potensial dalam pemilu. Kebutuhan untuk mencari dukungan ummat, memunculkan banyak praktik yang secara psikologis dekat dengan ummat. Ayat-ayat bermunculan menjadi jargon politik demi kepentingan pemilu, bahkan tanda gambar Golkar ditulis dalam bahasa Arab dengan filosofi Islam. Menjadi ritual jika seorang Amir Machmud menyumbang masjid setiap pemilu, yang berbarengan dengan kemunculan MDI (Majelis Dakwah Islamiyah), GUPPI (Gabungan Usaha Pembinaan Pendidikan Islam), Satkar Ulama, Kelompok Pengajian Wanita Golkar "*Al-Hidayah*", dan lainnya. Disusul pada tahun 1985 Golkar mendirikan Kader Fungsional Pemuka Agama Islam, yang lebih jauh dikukuhkan pada Pemilu 1987 dengan nama Kader Fungsional Ulama Islam. Tujuannya jelas yaitu meraih suara ummat pada pemilu.

Respon positif sebagian ummat kemudian muncul pada pertengahan tahun 80-an, ketika terjadi perubahan suara yang signifikan pada pemilu 1987. Diikuti dengan keluarnya NU dari PPP maka perubahan suara ini semakin kentara. Suara pada pemilu 1987 semakin beriring dengan perubahan strategi kebijakan negara, sebagian ummat merasa semakin dimanjakan. Apalagi sejak tahun 1988 diluluskannya peradilan Islam, dan juga *program seribu dai* ditahun 1990.

Ummat pada awalnya dianggap hanya memiliki potensi ancaman, kemudian justru menjadi alat efektif untuk mendukung pemerintah. Jika kita amati, mayoritas representasi ummat dalam partai politik secara kuantitas,

ukuran pada *sense* politiknya, sebenarnya relatif stabil sejak Indonesia merdeka. Jika kita mengasumsikan dengan memperbandingkan pemilu 1955 dengan pemilu 1999 dan pemilu 2004 (tabel 1), maka data *trend* rata-rata hanyalah 39,65 % (garis ke tiga), asumsi yang kita ambil mengandaikan pemilu 1977-1997 tanpa rekayasa Orde Baru, dengan Golkar tentunya. Kebutuhan menciptakan pemerintahan efektif membawa negara untuk merubah strateginya, yang menjadi menarik bahwa praktik pada instrumen liberal (Pemilu) menentukan bagaimana teknik kekuasaan itu akan dikelola. Jika kita bandingkan signifikasni perolehan suara ini dengan kebijakan pemerintah, maka kita juga akan menemukan keterkaitan yang tidak dapat dipungkiri. Antara perolehan suara dengan kebijakan pemerintah berbanding lurus.

Dalam sebuah kasus yang sama, kerusuhan oleh ummat, negara memberlakukannya berbeda. Dalam kasus "Tanjung Priok" negara tidak mau mengalah terhadap ummat, negara bahkan memenjarakan banyak tokoh ummat sebagai respon terhadap ancaman kekuasaanya. Praktik yang berbeda dengan kasus "Nipah", dalam peristiwa ini justru negara menyidangkan beberapa perwira ABRI yang terlibat sebagai respon negara. Yang bisa kita simpulkan adalah ummat sebagai aset kekuasaan tidak pernah dalam posisi marjinal dimata negara, seperti halnya dimasa kolonial ummat adalah indikator kebijakan pemerintah. Rupanya sudah sejak awal ummat menjadi prioritas terhadap segala bentuk pemerintahan. Ummat begitu berarti dalam legitimasi pemerintahan sejak jaman kerajaan, karena para raja yang selalu menampilkan dirinya dalam citra muslim. Yang berhubungan dengan Islam[82].

82 Dalam *episteme* mereka selalu dicari *genealogi* keturunannya sampai Nabi Muhammad SAW. Bahwa mereka disunat. Bahwa mereka bisa mengaji. Sekedar menunjukkan bahwa

Namun, hubungan ummat dan kekuasaan dalam kontrak sosial atau pertarungan yang terus menerus, bukan sebagai kebenaran masyarakat tetapi sebagai sejarah yang direproduksi dari lingkungan kesejarahan yang berbeda. Pemerintah masa Orde Baru telah mengembangkan sebuah sejarah dengan menempatkan konflik dan kekacauan sebagai pembuka cerita yang diakhiri dengan "pembangunan dan kesejahteraan". Program politik otoritarian adalah praktik dari tafsir mereka terhadap sejarah. Namun bisa kita pastikan bahwa jika nanti ummat yang memegang kekuasaan negara, maka tafsir sejarah juga akan akan menentukan program politiknya. Jika mereka memakai konsep evolusi Darwin, Islam bertarung dan bertahan sebagai ideologi terakhir, maka yang terbentuk adalah fasisme ideologi. Pembentukan negara Islam. Sekarang kita dapat memahami bahwa perbedaan sejarah muncul dari lingkungan yang berbeda, dan akan diambil sebagai bagian program politik kelompok tertentu.

Penutup

Rupanya praktik negara sangat ditentukan oleh rasionalitas dan teknik dimana bangunan keduanya dibentuk oleh *episteme* jaman. Operasi kekuasaan negara dengan beragam tekniknya dipengaruhi oleh temuan teknologi baru dalam pemerintahan. Bagaimana kemudian operasi kuasa negara itu dikelola juga ditentukan oleh persepsi identitas ummat terhadap aparat negaranya. Beban ambivalensi kolonial ataupun

---

mereka Islam. Hal itu juga yang dilakukan oleh pemerintah Orde Baru. Ummat menjadi modal sekaligus ancaman. Ummat juga punya potensi untuk merebut kekuasaan siapapun atas nama legitimasi agama. Ummat punya potensi kekerasan karena mudah tersinggung dengan persoalan simbol agama.

sentimen anti-komunis justru membentuk sebuah pola relasi kekuasaan antara negara dan ummat secara lebih produktif. Masing-masing ummat merespon dengan cara yang berbeda terhadap dominasi negara tersebut, namun mereka nantinya justru mampu mereproduksinya kembali dengan lebih kreatif.

Rasionalitas dan teknik negara yang terbentuk menjadi sandaran praktik politik dalam menjalankan operasi kekuasaan pada ummat. Prosedur pemilu telah terbukti memiliki pengaruh yang kuat untuk menjalankan strategi yang dibangun oleh negara, begitu juga dengan modal psikologis yang sudah diterima. Praktik itu melahirkan sebuah rangkaian kekuasaan yang memberlakukan ummat dalam praktik otoritarian sekaligus liberal, penafsiran itupun mendapat tekanan yang berbeda dengan ummat yang berbeda. Logik tentang rasionalitas dan teknik ini juga berlaku dimasa sebelumnya, ketika ambivalensi kolonialisme dan teknologi menentukan pilihan negara dalam memberlakukan ummat.

Bagaimana kemudian rasionalitas dan teknik mempengaruhi negara pada intervensi konstruksi perilaku ummat dalam ruang institusi dan penciptaan struktur kebenaran? Strategi-strategi yang dibangun negara untuk menata ummat selanjutnya sangat ditentukan oleh bagaimana respon ummat terhadap program negara. Praktik ummat juga menciptakan sebuah kuasa tersendiri yang direspon oleh negara, relasi inilah yang menjadi dasar pembacaan bagaimana struktur kebenaran itu tercipta. Sebuah struktur kebenaran dimana negara dianggap sebagai keharusan hadir dalam sebuah jaman untuk menata ummat.

Bagian Ketiga

Ummat dalam Konstruksi Ruang Institusi

6. Organisasi Islam sebuah Peniruan dan Praktiknya

Dalam perkembangan awal di akhir abad ke-19 pembentukan ruang publik ummat dimulai dengan munculnya beragam koran, majalah yang mentransformasikan ide mereka kedalam tulisan. Wacana ummat dapat berkembang dengan pesat, begitu juga wacana negara. Ruang wacana ummat semakin mengukuh ketika tiba-tiba terjadi fenomena kemunculan pendirian 'organisasi modern' dikalangan ummat. Bentuk institusi baru ini membuka peluang bagi ummat untuk menegaskan identitas dirinya, termasuk gagasan dan hasratnya.

Sifat dari ruang institusi sebagai ruang publik tentu berbeda dengan bentuk ruang publik yang lain. Jika koran, radio atau televisi menciptakan ummat sebagai obyek dominasi kuasa, maka ruang institusi justru memberikan pola interaksi yang berbeda. Dalam ruang institusi terdapat pola interaksi terhadap masnusia didalamnya, ada proses komunikasi dua arah atau lebih, hal ini tentu berbeda dengan ruang publik lain yang hanya searah. Akibatnya tentu terbentuk sebuah perilaku yang

berbeda dengan orang yang berada diluar ruang institusi atau dalam institusi yang berbeda.

Kemunculan model institusi baru tersebut tentu membawa konsekuensi pada perebutan dominasi makna dalam ruang yang terbentuk. Ketika pemerintah masa Kolonial maupun setelahnya memiliki upaya yang kuat untuk memonopoli wacana didalamnya, maka bagaimanakah tatanan ummat bereproduksi kembali untuk mempertahankan diri? Strategi dan konsekuensi apa yang dibangun oleh ummat didalam ruang ini?

Bukan sebuah kebetulan jika di akhir abad ke-19 tiba-tiba muncul *trend* baru dikalangan ummat yaitu mendirikan lembaga dan organisasi modern seperti halnya perilaku dikalangan orang Eropa. Menjamurnya pendirian lembaga, organisasi, klub adalah fenomena yang benar-benar baru di abad ke-19. Dengan model perkumpulan ini, praktik berorganisasi yang baru diperkenalkan seperti keanggotaan bersifat terbuka, memiliki kartu anggota dimana setiap anggota memiliki kewajiban membayar iuran dan bentuk lainnya yang sangat jauh berbeda dengan sebelumnya. Dalam perkumpulan baru muncul beberapa praktik baru, dengan lembaga ini maka manifestasi kepentingan lembaga lebih konggkrit, dengan anggaran dasar dan anggaran rumah tangga (AD&ART) atau semacam visi dan misi yang menjadi acuan kegiatan. Praktik ini juga mengenalkan spesialisasi kerja dalam organisasi karena setiap tugas dipilih berdasar kemampuan masing-masing.

Ummat mengkonstruksi dirinya dalam sebuah ruang baru, sehingga memunculkan praktik yang berbeda dengan sebelumnya. Ruang baru ini memanfestasikan identitas ummat dalam sebuah tatanan yang berbeda dengan sebelumnya. 'Praktik liberal' menjadi sarana

mereka dalam kerja, memilih ketua, wakil ketua, bendahara, sekertaris dan pengurus lainnya, sesuai bidang yang ditentukan. Dengan masuk menjadi anggota perkumpulan modern, *prestise* mereka naik satu derajat sehingga ada kesan lebih eksklusif. Praktik lain dari institusi baru tersebut adalah slogan atau mars-mars tertentu, simbol atau logo dan juga rapat-rapat rahasia dalam kegiatan perkumpulan modern.

Organisasi Modern: Mimicry dan Resistensi Ummat

Dalam negara kolonial, institusi modern ummat tidak begitu saja hadir seiring dengan refleksi religiusitas ummat, institusi hadir dari proses peniruan. Peniruan adalah proses belajar dalam sebuah kehiduapan sehari-hari, yaitu dengan mengulang semirip mungkin apa yang didengar dan dilihat. Meski tidak memiliki akar historis didalam tradisi namun bentuk peniruan (*taklid*) itu sendiri adalah tradisi yang melekat pada ummat. Tradisi taklid yaitu santri meniru *kyai*-nya, *kyai* meniru imamnya (*mahzab*), para imam meniru nabinya, memudahkan sikap peniruan *apriori* pula terhadap kemunculan bentuk 'organisasi'.

Praktik artikulasi kepentingan ummat seakan terputus dari tradisi ummat sebelumnya, dan tiba-tiba seakan kebetulan muncul berbarengan dengan kolonialisme. Jika kita lacak, model perkumpulan dipelopori dari peniruan kebiasaan orang-orang Eropa di Hindia Belanda, yang sejak awal abad ke-19 memulai membentuk lembaga eksklusif. Model perkumpulan ini dikenal dengan istilah *Sociëteit* atau yang lebih dikenal dengan *Soos*, yang artinya kelab atau perkumpulan. Beberapa *Sociëteit* muncul sejak jaman Daendles dan berkembang hingga akhir abad

ke-19, seperti *Harmonie*, *Concordia*, *De Vereeniging*, dan beragam klub lainnya[83]. Sosietet muncul sebagai tempat berkumpulnya golongan tertentu dari masyarakat Eropa yang tinggal di Hindia Belanda, klub ini adalah tempat berkumpulnya golongan kelas atas Eropa sehingga eksklusif. Mereka berkumpul dan membuat acara-acara tertentu yang hanya bisa diikuti oleh anggota klub, dengan beragam kegiatan mulai dari membaca, olahraga sampai kegiatan sosial.

Adanya penegasan identitas kelas tertentu dengan masuk menjadi anggota klub mulai memunculkan praktik peniruan oleh ummat. Maka pada awal tahun 1880-an berdirilah *Rusdijah Club*, sebuah *study club* muslim lokal dalam kesultanan Milieu Bugis di Riau. Rusdijah Club memiliki sarana yang sama dengan kebanyakan klub-klub Eropa, seperti percetakan, tempat olah raga dan kegiatan sosial diisi secara reguler[84]. Beberapa klub lain juga berdiri timbul tenggelam, sampai pada 1934 muncul juga *Studenten Islam Studieclub* (SIS) dari kalangan ummat. Mendirikan klub pribumi memiliki fungsi sebagai penegasan identitas golongan kaum terpelajar pribumi yang dipandang eksklusif. Demam pendirian perkumpulan berkembang pesat dan tidak saja didasari pada identitas keagamaan saja, namun juga identitas kedaerahan. Puluhan klub kemudian didirikan, sebut saja klub Mangkusumitro, klub Langen Sumitro, klub Abi Projo, klub Langen Darmodjojo, sedang diluar Jawa ada klub Medan Perdamaian, klub Perkumpulan Sukamanah.

Muncul juga beragam lembaga kaum intelegensia, yang dipelopori oleh para intelektual hasil didikan kolonial menciptakan sebuah ruang baru sekaligus ruang

83 Lihat Lombard (2000), Opcit, hal.84

84 Latif, Yudi. Intelegensia Muslin dan Kuasa; Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20, Mizan, Bandung, 2005. Hal:181.

interaksinya. Identitas mereka sebelumnya ditegaskan, sekaligus reformulasi kembali, dalam sebuah kerangka tujuan yang lebih jelas. Identifikasi identitas kedaerahan memunculkan *Jong Java, Jong Celebes, Jong Ambon* dan klub daerah semacamnya. Identifikasi ini semakin berkembang ke wilayah agama yang menghadirkan *Jong Islamiten Bond* dan menjadi penanda pemisahan mereka dari ikatan kesukuan dan beralih pada ikatan keagamaan. Ketika identitas daerah semakin tidak efektif untuk kepentingan yang lebih kongkrit, maka gagasan kedaerahan ditanggalkan dan dipertegas dengan kesamaan dalam pikiran dan ide. Saat itulah kaum intelektual pribumi mulai menggunakan isu-isu global seperti nasionalisme, komunisme, sosialisme sebagai identitas baru dirinya. Dari rahim inilah kemudian PKI, PNI, PSI dan semacamnya dilahirkan.

Kuasa kolonialisme justru secara produktif menghadirkan resistensi ketertindasan dari sifat peniruan dan identifikasi penguasanya. Ada perubahan struktur sosial baru yang kemudian terbentuk, kelas kaum intelek yang menggantikan status gengsi kaum aristokrat. Golongan tua (kaum aristokrat) digantikan golongan muda (kaum intelek), yang kemudian menghadirkan banyak perkumpulan modern penting yang berpengaruh di masa depan. Ruang-ruang baru yang tercipta dari terbentuknya lembaga ini telah mampu merubah susunan struktur sosial baru di kalangan pribumi. Sehingga di akhir abad ke-19 inilah diakui atau tidak terjadi perubahan persepsi kelas dari ukuran 'tingkat aristokrat' ke 'tingkat kecendiakawanan'.

Jika kita bandingkan model perkumpulan ini dengan sebelumnya, sebut saja perkumpulan tarekat[85], organisasi

85 Kelompok spiritual Islam yang menekankan para ritual zikir tertentu, tarekat yang populer di Indonesia adalah tarekat Nasyabandiyah dan Qadiriyah.

adat, perguruan silat, perkumpulan tukang pukul atau perkumpulan bandit, jelas memiliki karakteristik yang jauh berbeda. Baik bentuk dan struktur kelembagaan maupun perilaku didalamnya. Institusi tradisional ummat tidak memiliki karakter kerja dan sifat yang sama dengan organisasi modern. Di abad ke-19 inilah terjadi konversi yang sangat besar, institusi ummat secara tiba-tiba berevolusi menjadi sebuah lembaga dengan kriteria dan penanda organisasi modern. Contoh paling nyata adalah *Rekso Roemekso* misalnya, semula 'organisasi' ini adalah perkumpulan "tukang pukul" para pedagang yang kemudian menjadi cikal bakal Sarikat Dagang Islam (SDI). *Rekso Roemekso* kemudian menjadi Syarekat Islam (SI) yang sangat politis, sebuah paguyuban antar jagoan yang di kemudian hari menjadi partai terbesar di Indonesia.

Duplikasi pendisiplinan oleh ummat memunculkan pembentukan lembaga modern dan menjadi sebuah *apriori* artikulasi kepentingan ummat. Saat itu seakan menjadi keyakinan ummat jika kepentingannya hanya bisa dimanifestasikan dalam bentuk lembaga modern. *Apriori* pendirian institusi modern menyebar dan menyentuh sampai level yang paling bawah *society*, artinya bahwa bukan hanya kalangan 'bersekolah' saja yang terpengaruhi namun juga ummat awam. Oleh ummat, *mode* ini benar-benar *booming* pada pertengahan abad ke-19 menjadi *episteme* baru, yang kemudian dipraktikkan atau diwacanakan ulang sampai kemudian terpahami oleh dirinya sendiri.

Respon yang beragam tentu terjadi dikalangan ummat, sebagian ummat melihat fenomena ini tergagap, dan bersiap untuk sebuah kebutuhan baru. Mereka bingung dan ragu apakah harus juga melakukan

peniruan yang sama, seperti yang lainnya. Bagi kalangan tradisional yang berbasis 'lembaga tradisional' yang masih mencoba mempertahankan identitasnya sudah juga merasa bimbang. Akibatnya sebagian mereka justru terasing dari ummat golongan lain yang merasa perlu menubuhkan eksistensinya dalam bentuk lembaga modern. Bagaimana proses refleksi internal dalam tubuh ummat seakan terwakili oleh statemen yang sempat terekam dalam muktamar NU ke-13 di Menes Banten. Sebuah pertanyaan yang seakan mewakili bentuk keresahan ummat untuk segera melakukan peniruan;

> *S. Sewaktu kerusakan merajalela dalam daratan dan lautan, dan kefasikan, kekufuran tersebar, di kota dan didesa, juga ummat islam terjepit dalam menjaga agamanya untuk menjaga hukum-hukum Allah. Apakah wajib atas tiap-tiap ummat islam lelaki dan perempuan, menjadi anggota organisasi dari organisasi ahli sunah-wal jamaah, untuk dapat mengerjakan amar-ma'ruf dengan menjalankan kewajiban organisasi seperti membayar iuran dan lain-lain ataukah tidak?. (Semarang)*
>
> J. Bagi yang tidak berkeyakinan dapat menjaga agamanya kecuali dengan memasuki organisasi islam, maka wajiblah ia menjadi anggota organisasi untuk menjaga agamanya.
>
> **Keterangan**: dari kitab Sullamut-Taufiq [86]

Pertanyaan itu menjadi perwakilan representasi diantara sekian banyak pergolakan pemikiran ummat terhadap kebutuhan mendirikan organisasi modern. Dalam *statement* diatas, terlihat jelas ruang persilangan ranah agama dan ranah politik, seakan ummat ingin penjelasan apakah mendirikan sebuah organisasi adalah bagian ibadah dari praktik politik. Jika ya, apakah sifat hukum dari ibadah itu. Statemen 'wajib' muncul dari

86 Masyhuri, A. Azis, K.H. *Masalah Keagamaan Hasil Muktamar Dan Munas Ulama Nadhlatul Ulama Kesatu-1926 S/D Kedua Puluh Sembilan 1994*, P.P. Rabithah Ma'ahidil Islamiyah, Surabaya. 1997.

kategori fikih yang mengandaikan tingkatan ibadah dalam menunaikan 'kewajiban' masuk perkumpulan modern. *Wajib, sunah, mubah, makruh* dan *haram* adalah kategori penting atau tidak, boleh atau tidak, dalam hukum fikih yang terkait dengan imbalan (pahala) yang akan diterima di akhirat nanti. Dengan begitu maka pertanyaan ini juga dijawab secara *apriori* dengan kewajiban jika memenuhi syarat tertentu. Sama persis dengan kaidah fikih agama[87]. Yang bisa kita garis bawahi, peniruan ini kemudian memunculkan sebuah wacana yang diskursif, pertanyaan *fukuhiyah* untuk sebuah praktik politik. Pertanyaan diatas memperlihatkan beragam persilangan antara ruang, ruang keagamaan, ruang politik, pendidikan dan ruang mode. Ruang yang saling silang dan tumpang tindih menjadi dasar dari lembaga satu dengan yang lain membedakan diri. Justifikasi dan beragam dorongan kepentingan serta keterpaksaan jaman membuat sebuah pilihan untuk mempertahankan identitas dengan cara baru.

Bagi sebagian ummat lainnya yang berjarak terlalu jauh dengan *episteme* yang dipengaruhi kuasa kolonial, maka mereka seakan menjadi asing. Ummat tersebut terasing justru karena mereka tidak terjangkau dalam akses kuasa yang disebarkan kolonial. Karena bentuk kuasa ini ditujukan pada level pikiran, bawah sadar dan bukan fisik, maka perlawanan mereka adalah ketidaktahuan ummat. Hukum kuasa selalu memunculkan antikuasa. Resistensi terbangun secara internal dalam diri ummat sehingga memunculkan keresahan baru. Jika sebagian ummat meniru, bahkan berusaha semirip mungkin, ummat yang lain justru melawanan dalam bentuk

87 Dalam ritual sholat misalnya, kewajiban Sholat membawa kewajiban pada wudhu, kewajiban pada wudhu membawa kewajiban mencari air yang musta'mal. Ada prehistory setiap ibadah yang harus dilakukan, setiap pre-hystori ini mensyaratkan syarat lain sebelum kewajiban itu dikenakan. Penjelasan tentang Organisasi tadi diambil dalam logika kaidah fikih, sehingga mereka mampu menjelaskan peniruan mereka dalam bahasa ibu.

cemoohan, mempertanyakan yang dalam logika agama bisa jadi mengharaman. Jika kita periksa lebih lanjut, pertanyaan diawal tadi juga memunculkan resistensi yaitu ketika ummat bertanya[88];

> *S.Bagaimana hukumnya orang yang berkata: Sesungguhnya (organisasi) Nahdlatul 'Ulama itu bid'ah dan pembikinan baru, karena N.U. itu tidak terdapat pada zaman Rosulullah. Apakah orang tersebut terlepas dari golongan Islam dan menjadi kufur karenanya? Ataukah tidak?*
>
> J.Orang tersebut dalam soal, tidak keluar dari golongan Islam, tetapi salah pengertian, karena belum faham anggaran dasar N.U. sebab N.U. itu berdasar haluan Ahli Sunah Wal-Jama'ah, sebagaimana tersebut dalam anggaran dasar N.U. walaupun tidak terdapat nama N.U. Pada zaman Rasulullah, karena nama itu sekedar logika, yang tidak perlu menjadi dasar pertentangan.

Sekali lagi pertanyaan warga *nadliyin* saat itu seakan menjadi perwakilan dari krisis identitas ummat pada umumnya. Pertanyaan di atas adalah refleksi resistensi yang juga menjadi dilema pemikiran kelompok muslim tradisional lainnya. Wacana tersebut membentuk lapisan *episteme* yang berbeda antar ummat sebagai konsekuensi dari prosesi kekuasaan. Lapisan ini muncul tidak berjalan sendiri, namun seiring dengan injeksi pengetahuan yang mereka alami. Ibarat satu paket kuasa, ummat hadir sebagai terdisiplinkan, seragam, meniru selain itu juga mencemooh, melawan, menggugat.

Mereka yang sepakat dengan bentuk lembaga baru itu secara tidak langsung juga menghadirkan tema barat dengan kendaraan dan nahkoda lokal. Penghadiran tema Barat kedalam kendaraan lokal ini membawa *trend* baru pula pada tataran wacana. Gelombang lembaga modern memunculkan *episteme* baru yang membawa isu-isu

88 Masyhuri, A. Azis, K.H (1997), Opcit

kemadjoean, priyayi pikiran, pencerahan dan rasionalitas yang berjalan seiring dengan digunakannnya simbol-simbol primordial mereka. Madjalah muncul penuh dengan gagasan pencerahan barat; *bintang, thahaja, pelita, sinar* dan *soeloeh* sebagai representasi wacana barat beiringan kehadirannya dengan kehadiran *selompret melajoe, warta kanda, batara indra* atau *primbon*. Dua wacana yang mewakili barat dan timur, meski isi dari yang mereka tulis tetap sebuah wacana yang sama. Mereka bicara *kemadjoen*, kebebasan, rasionalitas barat yang pada saat bersamaan mereka juga mencemooh dan mengagungkan kebudayaan mereka sendiri. Kehadiran dari perkumpulan modern telah mengambil alih tema barat oleh ummat *boemipoetra*. Dari kendaraan inilah mereka kemudian mencari lagi jatidiri yang telah mereka baratkan, sehingga terjadilah gelombang peng-indonesiaan[89]. Pendefinisian diri sendiri ini menjadi proyek pencarian asal usul agar dianggap sejajar dengan barat.

Mimicry dalam institusi terjadi bukan hanya pada perkumpulan modern yang berorientasi politik. Institusi dalam ruang publik yang diciptakan oleh pemerintah kolonial juga dengan serta merta ditiru dan dibajak oleh komunitas lokal. Institusi bentukan pemerintah kolonial adalah institusi yang tercipta dari bias ambivalensi kekuasaan kolonial itu sendiri, sehingga masyarakat lokal memunculkan bentuk yang bebas dari intervensi. Dalam arena pendidikan *mimicry* ini juga mendirikan beragam institusi pendidikan yang dikelola oleh ummat.

Kemunculan *wilde schoolen* (sekolah-sekolah liar), adalah reaksi perlawanan pribumi ditengah ketidak mampuan ekonomi negara mendirikan sekolah. Sekolah

89 Lihat Yudi (2005), Opcit.

modern *ala* Belanda mulai juga diperkenalkan dikalangan pesantren, dengan mengajarkan baca tulis huruf latin, ilmu ukur dan sejarah. Kemunculan sekolah pribumi saat itu sempat merisaukan pemerintah kolonial, sebut saja sekolah *Thawalib* yang kemudian menghasilkan kader militan kiri. Sedangkan untuk sekolah sekuler, pelopor dari sekolah pribumi yang paling terkenal adalah *Taman Siswa* yang didirikan oleh Ki Hajar Dewantara. Sekolah-sekolah inisiatif pribumi dianggap berbahaya karena tidak ada kontrol pemerintah terhadap materi yang diajarkan didalamnya. Sebuah bentuk resistensi yang muncul dari identifikasi pola praktik yang sama dengan kekuasaan yang membelenggunya.

Pembentukan Ruang Private dan Ruang Publik

Apakah pengaruh dari metamorfosis institusi kepentingan ummat kedalam organisasi modern terhadap perilaku mereka? Apa saja yang mempengaruhinya? Tentu untuk ummat yang resisten total terhadap bentuk membuat mereka terisolasi dalam kerangka lama, namun demikian kebutuhan jaman lebih berpihak pada modernitas. Bagi 'organisasi modern' ragam institusi ummat membentuk sebuah struktur baru dalam praktik politik mereka, sebuah struktur dimana terjadi perubahan besar terhadap perilaku ummat. Sebuah perilaku yang terpola, perilaku yang begitu saja mereka lakukan tanpa mereka sadari telah merubah pola lama mereka. Koran, media, rapat terbuka, negosiasi menjadi sebuah cara baru dalam membentuk identitas mereka. Ruang institusi menjadi ruang privat bagi mereka dalam mengidentifikasi dirinya. Sedangkan ruang publik adalah ruang baru bagi mereka untuk mendapat pengakuan dari institusi lain.

Pembentukan Institusi modern ini ditemukan dalam persilangan antar arena didalam masyarakat yang terpisah dan disamakan dalam beragam; pemahaman agama, kesukuan, cara berpikir, hobby, budaya. Dalam institusi juga kemudian tercipta aroma yang khas dari setiap ruang interaksinya. *Private sphere* (lingkungan pribadi; keluarga dan relasi personal) dan *public sphere* (lingkungan publik; ekonomi, politik, pemerintahan, globalisasi dan seterusnya), yang kemudian mewarnai karakter organisasi[90]. Kemunculan organisasi modern inilah yang kemudian menciptakan dua sifat ruang sekaligus, *private sphere* dan *public sphere*.

Private sphere, sebuah ruang interaksi didalam tubuh organisasi itu membentuk hubungan yang didalamnya lebih bersifat informal dan asal akrab sehingga relasinya lebih cair. Dengan mudah kita menemukan sapaan "*assalamualaikum*!", "*bung*!", "*kaoem moeda*!", "*pemoeda*!", "*kaoem mardika*!", "*kromos*!" sebagai simbol dari identitasnya[91]. Sedangkan panggilan "*kanjeng*!", "*bendhoro*!", "*leerling*!"[92], "*studenten*!"[93], "*élève*!"[94] mewakili jenjang ketundukan mereka atau senioritas dalam institusi. Kosakata yang khas kemudian menjadi identifikasi akan kelompoknya, yang sebenarnya merupakan cerminan dari sebuah kesadaran yang lebih besar. Dalam ruang inilah tercipta sebuah kesadaran komunal yang akhirnya membentuk sebuah kesadaran bersama, ideologi misalnya.

---

90 Danaher, Geoff, *et al. Understanding Foucoult*, Sage Publications, London, 2000

91 Atau panggilan yang lebih populis, seperti sekarang digunakan, "*hai..Men*!!" atau sebuah ejekan yang mengakrabkan "*hai..Nyet*!!", adalah spirit identitas komunal yang dipompa terus menerus.

92 Panggilan untuk murid di sekolah rendah.

93 Panggilan untuk mahasiswa yang dipakai di universitas.

94 Panggian untuk diatas murid namun bukan mahasiswa, panggilan ini digunakan di sekolah Dokter-Djawa/STOVIA.

Dengan hadirnya institusi baru bagi ummat, maka terbentuk pola ruang publik baru dengan tatanan yang baru. Wacana tidak lagi menjadi otoritas orang tertentu dengan jenjang (*maqam*) tertentu, akses terhadap ruang publiklah yang menentukan seseorang diterima atau tidak. Karakter lingkungan publik umumnya lebih terinstitusionalisasi dan teratur daripada lingkungan pribadi, karena ruang publik lebih ditekankan sebagai ruang pertarungan identitas. Ruang publik dalam institusi menjadi ruang dari reproduksi indentitas mereka atas yang lain. Sehingga hubungan dalam *public sphere* relatif lebih tetap dan kaku, semacam protokol, dan sopan santun tertentu. Dalam ruang publik, setiap anggota institusi didalamnya memiliki tujuan yang sama dan akan diperjuangkan serta siap untuk juga dipertentangkan bersama.

Konsekuensi inilah yang harus diterima oleh ummat ketika memakai pola institusi modern. Bukan hanya efektifitas dan pola relasi didalamnya yang ikut diadopsi, namun juga beban potensi konflik yang dibawanya. Pengambil alihan ruang *ala* Barat juga membawa konsekuensi pengalihan isu barat, jadi bukan hanya mewarisi semangat dan caranya namun juga pertentangan ideologi didalamnya. Perbincangan dan refleksi kebenaran yang terbentuk diruang *private* membawa kebutuhan untuk menegaskan ulang dalam ruang publik. Kebenaran yang tercipta didalam ruang internal, ketika dibawa keruang publik adalah sebuah pernyataan identitas bahwa berbeda dengan yang lain. Ummat jadi menyadari diri mereka sendiri, menyadari bahwa mereka berbeda dengan yang lain, menyadari bahwa dirinya lebih benar dari yang lain. Ummat dengan tegas kemudian mulai mempublikasikan diri, mengkabarkan kebenarannya, dan menilai hasil kebenaran orang lain.

Beban ideologis itu harus dilanjutkan oleh ummat dalam memunculkan identifikasi tentang dirinya. Dalam ruang publik nalar nilainya harus mampu dijelaskan dan diadu dengan nilai yang lain. Perdebatan inilah yang kemudian juga diwarisi oleh institusi ummat selanjutnya. Untuk memahami bagaimana terbentuknya sistem pemikiran ummat (*system of thought*) dari terbentuknnya lembaga-lembaga baru, maka kita akan memeriksa beberapa statemen. Beberapa rangkaian statemen berikut adalah perdebatan identitas ummat yang direpresentasikan oleh beberapa golongan intelektual yang menjadi *agent of knowledge* dari sebuah organisasi. Meski perdebatan antara Agus salim, Soekarno, Budi Utomo dan tokoh lain berikut adalah perdebatan epistemologis dalam mendefinisikan nasionalisme, namun kita akan membacanya dalam kerangka arkeologinya. Perhatikan kutipan statemen-statemen berikut;

> ……. Islam tidak mengaku(-i) ummatnya akan seseorang yang berasaskan kebangsaan, mengajak orang kepada partai kebangsaan, marah karena kebangsaan, tetapi Islam perintah(-kan) ummatnya (bukan ummat lain) supaya mengejar kemerdekaan dan mengerjakan apa-apa yang berhubungan dengan itu, semata-mata karena Islam dan atas nama Islam[95].

Reproduksi ini kemudian dirujuk oleh satu statemen dan yang lain sehingga menghasilkan sebuah statemen yang sama. Statemen itu masih beriring dan memberikan koreksi kebenaran dari pengetahuan tentang *kebangsaan*.

> *Cinta Kebangsaan*, … nyata hanyalah buah bibir, yang tak berfaedah bagi rakyat kebanyakan, hanya menjadi dasar bagi "Komidi Bourgeois" …….

95 Deliar Noor mengutip dikutip dari Hindia Baru, 30 Mei 1925. Lihat Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, LP3ES, Jakarta, cetakan keenam 1996. Hal:281 (*huruf miring dalam kurung tambahan penulis*).

> *Cinta Bangsa* … mengangkat kebangsaan menjadi berhala tempat menyembah dan memuja"[96]

Hal ini kemudian berulang dan berulang, disambut yang satu dan yang lain. Yang pada akhirnya memberikan penilaian kebenaran mereka atas kebenaran yang lain;

> ……..(*cinta bangsa sebagai*) "agama" yang menghambakan manusia pada berhala "tanah air" … Inilah bahayanya apabila kita "menghamba" dan "membudak" kepada "Ibu Dewi" yang menjadi tanah air kita itu karenannya saja;……[97]

Statemen diatas muncul dari persinggungan antara wacana islam, nasionalisme, kapitalisme dan primordialisme. Islam sebagai wacana sedang mengidentifikasi diri dalam representasi lembaga tertentu, sedangkan gagasan lain juga muncul yang juga merepresentasikan gagasan tertentu. Mereka berusaha mengidentifikasi, dengan memori relatif mereka, pelafalan kebenaran yang menentukan –Siapa aku? Siapa mereka? Siapa yang kita lihat? Mau kemana kita? Kebenaran institusi hasil ruang *private* mereka akhirnya dipertarungkan dalam arena ruang *public*. Kedua karakter lingkungan itu berkelindan dan merupakan intrepretasi terhadap ide akan "kebenaran" dan "akibat dari kebenaran", yang tentu dibedakan dengan institusi lainnya. Institusi berkembang dan menggantikan (mewakili) anggotanya dalam menjelaskan kebenaran institusi dalam memaknai sebuah situasi. Kedua institusi itu adalah institusi yang produktif dan tersebar, yang membedakan keduanya hanyalah bahwa kebenaran publik dalam institusi publik memiliki akibat yang lebih besar dalam masyarakat. Mereka jadi tersadarkan untuk kemudian berpihak pada siapa, penjelasan mana yang paling menerangkan dirinya.

96 *Ibid*, hal : 274-275.
97 *Ibid*, hal: 275

Ruang publik hanya diwakili oleh golongan intelektual yang memahami benar ruang persinggungan mereka. Dengan jelas mereka bisa membedakan antara wacana agama, nasionalisme, kapitalisme dan semacamnya. Ternyata konflik institusi tidak hanya representasi golongan intelektual didalamnya saja namun juga seluruh anggotanya. Bisa dipahami jika kemudian dikalangan bawah tafsirnya adalah sentimen antara golongan nasionalis dan agama. Apa yang dirasakan oleh kalangan awam anggota institusi adalah bahwa mereka lebih benar dari yang lain. Koreksi kebenaran ini berbenturan dengan kebenaran lain dan sering diperkuat dengan sebuah tantangan tidak langsung;

> … maka kita, kaum nasional Indonesia, dengan segala kesenangan hati bernama penyembah berhala, dengan segala kesenangan hati bernama pembudak benda, dengan segala kesenangan hati bernama mendasarkan diri atas keduniaan itu![98]

Dan merekapun dengan tegas menggugat balik koreksi kebenaran dari kebenaran yang lain;

> …. agar orang Islam di negeri kita ini tidak membuat kesalahan dengan mengarahkan muka mereka ketanah Arab[99].

Jelas bahwa pernyataan diatas dibentuk dan direproduksi didalam institusi private yang kemudian disebut ideologi. Reproduksi pada institusi privat menciptakan kebenaran dari perbincangan kecil dan keseharian mereka yang tinggal didalamnya. Menjadi bekal terhadap tafsir kenangan masa lalu, represi, romantisme, surga, perjuangan dan basis pengetahuan masing-masing. Hasil dari ruang privat dan ruang publik membentuk sebuah "*conduct of conduct*" yang mengawasi pikiran mereka secara internal. Sehingga

98 *Ibid*, hal: 277
99 *Ibid*, hal: 280

tidak aneh jika terjadi saling bajak makna terhadap otoritas kebenaran yang digunakan. Institusi private memunculkan batasan etik tertentu, atau sering diartikan *tabu*, adalah hal-hal yang tidak boleh dilanggar demi kekokohan sistem makna dan perilaku (moral). Mereka memberikan gambaran marjinal dari apa yang mereka anggap "*other*", kalau perlu dilenyapkan demi sebuah kebenaran yang mereka anut (universalisme). Sehingga pada akhirnya mereka akan berkata;

> Kalau betul begitu, baik dari sekarang, kita berpahit-pahit. Sebab *tak sama* arah tujuan kita! Tuan mencari kemerdekaan Indonesia untuk bangsa Indonesia, karena *Ibu Indonesia*.
>
> Kami mencari kemerdekaan, karena Allah untuk keselamatan segenap penduduk kepulauan Indonesia ini. Tuan mencari kemerdekaan untuk pemerintahan asing karena *keasingan* pemerintahnya.
>
> Kami mencari kemerdekaan, dari pemerintahan bangsa asing, ataupun dari pemerintahan bangsa sendiri, karena berlainan cita-cita berlainan susunan hidup: karena *tidak ke-Islaman pemerintahannya*!
>
> *Kalau betul begitu kehendak yang memberi adpis, bersimpangan jalan kita di sini(!)*.

Namun begitulah sifat dari sebuah ruang publik, tidak selamanya harus ada sintesis dari beragam benturan. Bisa jadi mereka tetap pulang dengan gagasan masing-masing, meski sedikit berubah atau semakin mengental. Yang mereka perdebatkan adalah sebuah gagasan yang sudah dikonsepsikan tentang diri mereka dari wacana kolonial. Wacana yang terkontrol kuasa kolonial seakan menempatkan ummat pada sebuah tatanan tertentu bahwa ada orang Islam, ada orang nasionalis, ada orang sosialis, ada orang komunis dan isme-isme yang lain. Dengan adanya institusi maka mereka berbaris dan

menempatkan diri dalam kategori yang sudah ada. Setelah kategori itu mereka isi maka mereka mulai mereproduksi ulang berdasar pemahaman akan yang lain.

Ditengah kebingungan konseptual itu maka muncul jalan tengah dari beragam tesa dan antitesa. Meramu dan meracik sesuai dengan refleksi yang mereka percaya. Percampuran antara satu dengan yang lain, sehingga tatanan wacananya lebih tepat kita maknai *interkoneksi* satu dengan yang lain daripada proses *dialektika*. Keterhubungan (*interkoneksi*) wacana dari dua kebenaran sebelumnya terlihat pada statemen berikut;

> "Islam … tak menghalang(i) dan merintangi … nasionalisme "yang sejati", …. Nasionalisme yang dimajukan oleh Islam bukannya 'eng' nasionalisme (yang sempit) dan berbahaya, tetapi….. yang menuntun kepada sosialisme berdasar Islam, yakni sosialisme yang menghendaki … Allah S.W.T., dengan lantaran (=melalui) hukum-hukum yang sudah dipermaklumkan kepada utusannya-Nya Nabi Penutup, Muhamad s.a.w……."[100]

Atau yang masih merujuk dua wacana sebelumnya;

> Asas kita ialah Islam dan kebangsaan. Islam dan kebangsaan itu, tidak berlawanan, melainkan seperti kaki kiri dan kanan….
>
> Cinta bangsa itu tidak dilarang agama.
>
> …Nabi Muhamad … berkata: mudah-mudahan cintaku kepada Madinah ini, serupa dengan cintaku kepada Mekkah.
>
> … seperti disebut dalam al-Qur'an: Aku jadikan kamu berbangsa-bangsa, supaya membaikkan perhubungan kamu.[101]

100 Dikutip dari *Bendera Islam*, 26 Februari 1925. Ibid, hal: 268. Garis bawah tambahan penulis.

101 Ibid, hal: 284

Institusi akan menciptakan disiplin, yang berarti sebuah perangkat keteraturan yang telah diciptakan. Disiplin bisa muncul dalam bentuk hukuman, sangsi serta tekanan atau sebuah limitasi kontrol terhadap cara pikir tertentu yang bekerja secara bawah sadar. Pada akhirnya sampai disuatu titik dimana ketidaknormalan (rekayasa hukuman), menginternalisasi diri dan menjadi sesuatu yang normal. Sehingga seakan 'tidak normal' jika tidak terjadi 'ketidak normalan'[102].

Meski demikian tidak semua wacana terjebak pada tatanan yang dibentuk kuasa kolonial. Sebagian kecil ummat menyadari benar akibat itu, sehingga menyimpulkan;

> "……berkembang semacam pemikiran diantara kita bahwa negeri ini warga dikelompokkan secara berbeda……. Kita menciptakan kelompok yang saling mengucilkan. Kamu hanya bisa menjadi yang ini dan yang itu, tidak menjadi Muslim dan (sekaligus) mencintai negeri ini. Padahal sesungguhnya, kami semua adalah nasionalis dan patriotis, dan kami semua juga muslim"[103]

Statemen ini mengindikasikan kesadaran akan kuasa kolonial yang mempengaruhi pikiran mereka. Mereka berusaha meyakinkan yang lain akan realitas yang dihadapinya. Namun kemudian kesadaran ini lenyap dan tidak menjadi sebuah wacana publik, karena realitas dari *historical apriori* lebih kuat. Direproduksi lagi dan terus-menerus, sedangkan kesadaran yang mencoba membongkar kedok kekuasaan hanya muncul sesaat dan kemudian tenggelam. Terbukti bahwa kebenaran

---

102 Contoh paling kongkrit adalah terbentuknya romantisme dari "perpeloncoan" oleh para mahasiswa junior (korbannya) yang kemudian akan pernah menjadi mahasiswa seniornya (eksekutor). Dengan demikian disiplin ini mensyaratkan kepatuhan pada sistem yang telah ada, dan pantang untuk dipertanyakan.

103 Baca lebih lanjut Benda, Harry J. *Bulan Sabit Dan Matahari Terbit; Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, terj: PT Dunia Pustaka Jaya, Jakarta, 1980. hal 15

terbentuk bukan karena memuat pertimbangan yang logis, namun benar karena tidak dipertanyakan lagi.

7. Strategi Ummat Mempertahankan Ruang Wacana

Seiring berakhirnya kekuasaan kolonial dan dihancurkanya PKI serta wacana tentangnya maka lenyap pula wacana tandingan bagi wacana Islam. Wacana lain seperti nasionalisme tenggelam karena sudah lewat momennya, sedangkan wacana abangan sendiri tidak bisa dipisah total dengan wacana Islam. Islam sebagai wacana, mendapat ruang yang lebih luas. Peristiwa ini muncul karena sejarah telah menempatkan wacana ummat (Islam) untuk *survive*, meski bukan sebuah sintesis dari dialektika wacana sebelumnya, namun karena kebetulan sejarah. Ruang wacana ummat (baca Islam) menjadi begitu dominan karena sudah diidentikan sebagai antitesis wacana *komunis*. Maka ummat merayakannya, mereproduksi cerita tentang jasa perjuangan melawan PKI dengan semakin terkukuhkan tafsirnya yang didukung negara.

Namun akankah berubahnya 'pemilik' kekuasaan akan merubah pula perlakuannya terhadap ummat? Sampai awal era 1980-an kita tahu bahwa praktik negara yang paling mudah dalam menata ummat adalah memisahkan mereka dari kegiatan politik. Memisahkan antara *Islam politiek* dan Islam ritual, atau dalam bahasa Kerkamp politik *splitsingstheorie* yang digunakan pemerintah Hindia Belanda. Pada awal berdirinya pandangan Orde Baru rupanya tidak merubah tesis ini, mereka yang *Islam Politiek* adalah para ekstrimis kanan yang hendak mendirikan partai (baca negara) Islam harus diamankan.

Orthodoxy Wacana Ummat

'Praktik liberal' sebuah negara telah kita pahami berimplikasi pada cara mengelola kekuasaan itu sendiri. Pada perkembangannya semua konsekuensi diatas membawa pengaruh pada relasi wacana didalam institusi ummat. Wacana Islam harus berhadapan dengan kekuasaan, yang secara instrinsik tidak bisa dibedakan dengan wacana ummat. Wacana negara adalah wacana kekuasaan itu sendiri, sehingga wacana negara dan wacana ummat secara subtanstif hampir tidak ada yang tidak bisa dikompromikan. Meski juga tidak bisa disamakan secara merata, karena wacana dalam institusi adalah wacana dalam praktik.

Pada fase awal populernya institusi modern, ruang ini memberikan pengaruh yang luar biasa dalam menemukan identitas ummat. Institusi modern menyadarkan tentang siapa mereka, sehingga bisa memahami diri dan orang lain, meski dalam diskursifitas kolonial. Pada fase kedua ini, kapasitas dan strategi kuasa dari institusi Islam di uji dalam sebuah konstestasi politik yang sebenarnya, yaitu pertarungan dengan wacana kekuasaan negara. Institusi ummat harus bertarung dengan negara dalam 'praktik liberal'. Konsekuensi ini tercipta dari legitimasi yang diberikan rakyat kepada negara melalui pemilu, sehingga Islam tidak harus muncul dalam penubuhan fisik sebagai sebuah institusi lembaga. Islam dihadirkan oleh ummat generasi baru dalam bentuk cara pikir, kesadaran, yang ternyata memiliki efek produktif kuasa lebih besar.

Berbeda dengan jaman kolonial, ketika itu pertarungan wacana muncul sebagai akibat persilangan institusi agama melawan institusi pendidikan barat. Jika awalnya Islamisme dilawankan dengan Nasionalisme, Komunisme, Sosialisme dan lain sebagainya. Maka

pada generasi kedua ini, wacana yang muncul adalah hasil persilangan antara institusi pendidikan sekuler dengan institusi agama. Ummat berada dalam satu ruang sekaligus meski posisi berbeda. Persilangan kedua institusi ini mampu memberikan jalan dari kebuntuan perdebatan lama, akomodasi Islam dalam wacana negara, sekaligus perdebatan baru.

Dalam tataran wacana ummat, selama ini representasi wacana ummat selalu diidentifikasi dari para tokoh cendekia atau ulama. Wacana dari para intelektual seakan memiliki pengaruh yang kuat pada negara dan dipahami homogen oleh ummat itu sendiri. Akibatnya apa yang sedang didefinisikan oleh representasi ummat itu (ulama) menentukan terbentuknya *orthodoxy* wacana ummat. Dalam pembentukan wacana muncul praktik mendukung wacana negara dengan memunculkan tafsir baru. Perhatikan statemen berikut sebagai perulangan dan penegasan kembali gagasan negara, yang direpresentasikan oleh cendekiawan ummat;

> Sebanding dengan sikap kaum Muslim Indonesia dalam menerima Pancasila dan UUD 1945, orang-orang Muslim pimpinan Rasulullah s.a.w. itu menerima Konstitusi Madinah adalah juga atas pertimbangan nilai-nilainya yang dibenarkan oleh ajaran Islam dan fungsinya sebagai kesepakatan antar golongan untuk membangun masyarakat politik bersama[104].

Argumen ini tentu tidak berdiri sendirian, namun disambut dengan statemen intelektual lain. Statemen yang kemudian muncul, seperti;

> Dalam acuan paling dasar, Pancasila berfungsi mengatur hidup kita sebagai kolektifitas yang disebut bangsa, sedangkan agama memberikan kepada kolektivitas tersebut tujuan kemasyarakatan (*social purposes*)…… agama justru

104 Anwar, M. Syafi'i. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia; sebuah kajian politik tentang cendekiawan Muslim Orde Baru*, Paramadina, Jakarta, 1995. Hal: 196

> menyatukan kedua unsur mutlak kehidupan itu dalam sebuah kerangka etis yang paripurna …. jelaslah dengan demikian antara agama dan Pancasila terdapat hubungan yang simbiotik, yang satu tak dapat hidup di Indonesia tanpa yang lain.

Statemen lain semakin banyak dan semakin bersambut, sehingga pada akhirnya mereka menyimpulkan;

> Ketika pancasila telah ditetapkan menjadi ideologi Negara, maka para pemikir Islam, utamanya yang berpandangan maju, justru memperoleh kesempatan yang lebih bebas untuk berpikir dalam mengembangkan pemikiran keislaman. Kalau dalam mengembangkan pemikiran Islam,…..maka mereka dapat 'berlindung' kepada Pancasila. Upaya mengembangkan Islam justru lebih beroleh suasana dinamis dibawah bendera Pancasila. ……

Wacana–wacana ini dikeluarkan oleh para intelektual ummat dalam menemukan sintesis kebenaran tentang hubungan Pancasila dan Islam, khususnya persoalan bernegara. Wacana ini menjadi *orthodoxi*[105] yang akhirnya juga dipahami oleh yang lain. Dalam ruang negara wacana-wacana *heterodoxa* (yang berlawanan) tidak mendapat ruang untuk memunculkan diri. Meski muncul resistensi, namun ruang yang sudah didominasi negara tidak memberi peluang *orthodoxi* untuk menemukan argumen baru, justru yang sering diulangkan adalah suara golongan tua yang mewakili perdebatan lama yang juga beban masalalunya.

Dengan adanya wacana ini maka ummat mendapat penjelasan tentang konstruksi dan definisi dirinya oleh negara. Wacana itu juga mempengaruhi negara, dan sekaligus juga mendapat argumen baru terhadap definisi wacana ummat. Wacana yang kemudian dirujuk dan

105 Untuk penjelasan lebih lengkap tentang bagaimana dominasi dan resistensi wacana baca, Bordieu, Pierre. *Outline of a theory of practice*, Cambridge University Press, Great Britain, 1987. hal. 168

dirujuk, dipertentangkan dan diterima, pada akhirnya menjadi sebuah penerimaan publik. Jelaslah bagi kita negara jika kemudian memilih memfasilitasi yang mana. Pada akhirnya generasi baru yang dituduh sekuler ini menjadi pemenang wacana dalam dominasi ruang publik. Mereka bisa mendominasi wacana ummat dan negara bahwa Islam dan politik dapat dipisahkan atau minimal dimaknai ulang. Generasi baru ini hadir sebagai pemenang, meski ramalan mereka bahwa ritual dan politik ummat bisa dibedakan dengan tegas gagal dibuktikan jaman dimasa depan. Namun, pengaruh terpenting adalah kebenaran yang mereka kabarkan dipercaya juga oleh negara.

Negara pada akhirnya yakin bahwa sebagian besar ummat memang mayoritas apolitis dan menerima Pancasila, yang artinya tidak akan menganggu stabilitas politik. Pemerintah pada pertengahan 80-an kemudian mulai melakukan perubahan perlakuannya kepada ummat. Negara membangun strategi dengan semakin mengidentikkan diri dengan ummat. Begitu juga sebagian ummat, secara cerdas mereka membangun kepercayaan negara pada dukungan ummat. Jelas kedekatan ini berbeda dengan kedekatan pada era pemerintahan kolonial, meski *Kantoor voor Inlandsche zaken* juga dekat dengan ummat. Bagaimanapun aparat *Kantoor voor Inlandsche zaken* masih tetaplah other bagi ummat, dan begitu juga sebaliknya. Apa yang diharapkan ummat terhadap *Kantoor voor Inlandsche zaken* selamanya tidak pernah tercapai, karena pada dasarnya mereka berjarak. Sampai kapanpun legalitas kolonial akan sulit diterima ummat, karena ummat juga memiliki bayangan legalitas tersendiri. Jika dalam *serat surya raja*, buku matahari Raja-Raja' yang dikarang Sultan Hamengku Buwono II, orang

Belanda diramalkan akan masuk Islam[106]. Maka seakan dapat ditegaskan bahwa agama merupakan indikator diterima atau tidaknya kolonial Belanda, keinginan ekspresi ummat adalah negara itu sendiri menjadi bagian dari mereka.

Orde Baru tidak mengalami sindrom *ambivalensi* yang sama dengan pemerintah kolonial Belanda. Orde Baru pada akhirnya bisa hadir dari abangan menjadi Islam secara *kaffah*, menjadi bagian dari identitas ummat. Jika dukungan pemerintah kolonial kepada ummat penuh dengan kepura-puraan, maka begitu juga legitimasi ummat kepada kolonial juga penuh kepura-puraan. Hal berbeda terjadi, meski pada awalnya Ketetapan MPR-RI No.IV tahun 1983 tentang Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, namun pada pelaksanaan mendapat tentangan ummat. Hal berbeda justru ketika pada era 90-an hampir tidak ada wacana yang mempertanyakan kembali ketetapan negara tersebut. Maka kelahiran Undang-undang keormasan, UU No.8 tahun 1985, segera disambut oleh NU dan Muhamadiyah sebagai organisasi sering berkomunikasi dengan negara.

Maka pada pada tahun 1984 melalui Muktamar NU ke-27 di Situbondo, organisasi ini mereformulasi AD/ART-nya menjadi (pasal 2) "NU berdasarkan Pancasila"[107]. Dengan kembalinya NU ke *khittah* 26, maka NU juga menerima Pancasila yang dipandang sebagai *kalimatin sawain* yang menyatukan seluruh masyarakat Indonesia. Keputusan NU ini kemudian diikuti oleh seluruh organisasi dibawahnya, GP Anshor, IPNU, IPPNU dan sebagainya. Muhamadiyah yang semula hati-hati, setelah didahului sidang *Majelis Tanwir* (forum tertinggi setelah

106 Riklefs (2005), *Opcit*, hal:228

107 Ismail, Faisal. NU, *Gusdurisme dan Politik Kiai*, Tiara Wacana, Yogyakarta, 1999. hal: 235

mukatamar) akhirnyapun menerima Pancasila sebagai asas tunggal. Resmilnya pada Muktamar Muhamadiyah ke-41 di Solo Bulan Desember 1985, Pancasila diterima yang diikuti organisasi dibawahnya, seperti IRM, PP muhamadiyah yang mengikuti jejaknya.

Jauh sebelumnya Pancasila diterima dengan mudah oleh MUI, Al-Washliyah, dan Perti, namun sedikit berbeda dengan organisasi mahasiswa HMI. Respon memang beragam, terjadi perdebatan yang panjang tentang penerimaan asas Pancasila tersebut. Pada akhirnya membuat mereka terpisah dalam dua kelompok, HMI MPO yang mempertahankan asas Islamnya dan DPO yang sepakat dengan Pancasila. Apa yang dilakukan oleh kelompok HMI MPO juga diikuti oleh PII, sehingga pada akhirnya Mendagri mengeluarkan keputusan No. 120 dan 121 tanggal 10 Desember 1987 yang melarang PII karena melanggar prinsip-prinsip keormasan. Mereka yang tidak sepakat dengan Pancasila akhirnya terpinggirkan dan menjadi wacana diluar institusi yang diresmikan negara.

Dengan begitu ruang publik dipenuhi oleh warna wacana negara, mereka mereproduksi lagi dan lagi wacana tentang kesepakatan ummat dengan negara. Begitu mudahnya wacana negara mendominasi wacana ummat, membawa pengaruh yang sangat besar terhadap perilaku negara itu sendiri. Dengan cermat Munawir Sazdjali mencatat;

> ... ..., ternyata penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya asas oleh ummat Islam itu telah membawa rahmat dan barokah. Dengan hilangnya kekhawatiran atau kecurigaan bahwa ummat Islam belum sepenuhnya menerima negara nasional yang berasaskan Pancasila,……[108]

108 Sadzali, Munawir, Prof.Dr.H. *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, IPHI dan Yayasan Wakaf Paramadina, Jakarta, 1995. hal: 79-80

Saat itu Sadzali yang sebenarnya sebagai wakil pemerintah ingin mengatakan bahwa sekarang negara tidak khawatir lagi dengan aktifitas ummat. Akibatnya, suara Golkar naik secara signifikan setelah Pemilu 1987, dengan demikian seakan ummat telah membuktikan diri bahwa mereka mendukung negara. Negara tidak lagi khawatir dan curiga berlebihan terhadap Ummat, karena justru ummat merupakan suara yang potensial bagi kemengan partai Pemerintah. Negara akhirnya menyimpulkan bahwa spada umumnya ummat yang menyambut dukungan negara adalah ummat yang berpikiran modern dan tidak konservatif.

Maka pada era 90-an, negara menjadi sponsor utama beragam kegiatan keagamaan yang tidak pernah ada sebelumnya. ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) muncul sebagai bukti dukungan negara terhadap kepentingan ummat. Mereka adalah golongan modernis yang lebih akomodatif, hal yang sangat berbeda dengan golongan tua yang konservatif. Dari identifikasi ini negara merasa perlu untuk mengembangkan sebuah pemahaman Islam yang modernis, dimana Islam bisa dikompromikan dengan ideologi Pancasila. Gagasan ini menghasilkan wacana reaktualisasi Islam oleh menteri agama Munawir Sadzali, yang kemudian didukung penuh oleh negara. Ajaran kontekstualisasi Al Quran, selaras dengan konsep agama negara sehingga presiden Soeharto memutuskan.

> "…. Gunakan IAIN untuk mencetak ilmuwan-ilmuwan yang dapat mengikuti pahammu. Masa, pada jaman emansipasi wanita sekarang ini anak perempuan hanya menerima warisan separo dari yang diterima oleh anak laki-laki"[109]

109 *Ibid*. Hal: 97

Dukungan negara sekaligus pergeseran *trend* akademik dunia kemudian mendorong *trend* ummat intelektual untuk mengalihkan studi keagamaan dari Timur Tengah ke Barat. Pada era 80an sampai 90-an awal, departemen agama menjadi sponsor utama pengiriman mahasiswa IAIN ke Universitas-Universitas barat. Bahkan tak kurang dari 90% dari dosen IAIN yang bergabung dengan "program pembibitan", program pelatihan untuk studi pasca keluar negeri, memilih universitas Barat daripada universitas Timur Tengah[110]. Sebagaimana yang Sadjzali sendiri ungkapkan, program ini adalah sebuah pelaksanaan proyek "reaktualisasi ajaran islam". Dari generasi ini kemudian muncul intelektual eksistensialis yang dianggap dekat dengan tradisi *mu'tazilah*.

Gagasan reaktualisasi agama yang ditawarkan negara pada awalnya dimaksudkan supaya ummat tidak terlalu bersinggungan dengan politik langsung. Dalam pikiran negara, dibayangkan jika mereka tidak lagi menggunakan agama sebagai kendaraan politik, maka mereka akan lebih mudah dikontrol. NU dan Muhamadiyah sebagai ormas Islam terbesar di Indonesia, menjadi sasaran utama dari gelombang reaktualisasi. Dari generasi ini kemudian muncul intelektual ummat yang eksistensialis, yang menyibukkan diri dengan mengajukan pertanyaan tentang tafsir agama dan kritik agama. Generasi ummat *kontesktual* ini menjadi *rival* dari ummat kalangan tradisi, yang masih berpegang pada cara keilmuan timur tengah.

Pada akhirnya mereka sering melabeli diri atau dilabeli sebagai kaum liberal atau sekuler karena mereka memunculkan wacana agama yang liberal

110 Yudi (2005), *Opcit*, hal:584

dan sekuler. Di kalangan NU, timbul wacana tentang Pascatradisionalisme, Islam Emansipatoris, dan Islam Progresif, yang di awali oleh Abdurahman Wahid, kemudian generasi muda setelahnya seperti Masdar Masudi, Imam Azis, Ulil Absar Abdala, dan banyak kaum muda lainnya. Mereka kemudian membentuk Perhimpunan seperti Pengembangan Pondok Pesantren dan Masyarakat (P3M), yang dulu dibentuk oleh LP3ES, Lembaga Studi Islam dan Sosial (LKIS) dan JIL (Jaringan Islam Liberal). Dua terakhir ini sering diplesetkan "Jaringan Iblis Liberal" dan "Lembaga Kajian isine Setan", sebuah statemen dari resistensi pengetahuan tertentu oleh ummat. Di kalangan Muhammadiyah, timbul gerakan kalangan muda yang diwadahi dalam Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP) dan Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) dengan wacana yang tak jauh beda. Generasi ini dimotori oleh Dawam Raharjo (ICRP) dan Muslim Abdurahman dan generasi muda muhamadiyah lainnya.

Namun sepertinya negara sedikit salah perhitungan, generasi liberal ini terlalu berjarak dengan politik, sehingga kadang tidak bisa membela argumen politik Orde Baru. Ironinya, justru ummat yang berada dalam definisi politis yang membela pemerintah Orde Baru di akhir hayatnya. Sebutlah DDII dan beberapa organisasi Islam radikal yang dekat dengan militer, begitu gigih sampai akhir pemerintahan Orde Baru dalam melakukan pembelaan. Mereka bahkan menentang arus dengan memberikan dukungan massa untuk menyelamatkan Orde baru[111].

111 Lihat Hefner, Robert W. *Civil Islam: Islam dan Demokrasi di Indonesia*, terj. ISAI, Jakarta, 2001

Siasat Gerakan Ummat Pinggiran

Jika sebagian besar wacana didominasi dengan wacana *orthodoxy* negara, kemanakah wacana *subaltern* menyelamatkan diri? Bukankah respon itu heterogen, lantas kemanakah wacana yang terpinggirkan itu mengekspresikan diri? Rupanya wacana *subaltern* ini juga mencari jalan dan celah dari ketatnya pengawasan negara. Wacana-wacana tidak resmi ini kemudian membentuk sebuah institusi yang memang tidak disediakan oleh negara. Mereka juga mengambil isu yang tidak diambil negara, wacana *subaltern* membangun srategi perlawanan justru dengan menempatkan diri dalam wilayah pertarungan yang berbeda dengan negara.

Dari strategi kuasa yang dibangun negara dengan segala programnya, ummat bereaksi dengan produktif membangun alternatif strategi baru. Ketika sebagian ummat tenggelam dalam wacana negara, para aktifis *subaltern* ini bergerak dan menunggu moment yang tepat untuk memunculkan dirinya. Kekuasaan Orde Baru telah menghasilkan beragam praktik ummat yang berbeda, mereka berstrategi muncul minimal dalam tiga bentuk strategi baru ditengah kontrol negara.

Pertama, **strategi kerja pemberdayaan**. Ketika pemerintah Orde Baru membangun argumen dengan mendramatisir Manipol-USDEK, akibatnya kalangan intelektual dibatasi perannya diwilayah politik. Sebuah bentuk strategi kebijakan politik yang juga pernah diterapkan di Perancis pasca kerusuhan Mei 1968, yaitu denganapolitisasi kegiatan intelektual. Efeknya jika diperancis apolitisasi wacana Marxist yang politis, dengan menggelontor dana untuk penelitian kampus, memunculkan *trend* keilmuan baru yaitu Strukturalisme dan lainnya. Yang kemudian melahirkan tokoh-tokoh

kajian sosial semacam Levi-Strauss, Jacques Lacan, Roland Barthes, Foucaoult, Saussure dan lainnya, sebagai ilmuwan post-Marxisme. Namun hasil yang berbeda terjadi di Indonesia, meski argumen tersebut juga digunakan pemerintah dimasa Orde Baru dengan kebijakan NKK/BKK dikampus. Dalam penuturan politiknya, dikeluarkannya UU NKK/BKK pemerintah "*tidak berniat menindas mahasiswa*", karena tujuannya justru untuk membuat Universitas-universitas dan lembaga-lembaga perguruan tinggi "*menjadi pusat-pusat penelitian dan pembangunan yang sangat dibutuhkan negara*"[112]. Substansi kebijakan ini berlaku hampir dalam semua aktifitas intelektual diluar dan didalam kampus. Namun argumen itu kosong, karena tidak ada satupun produk karakter ilmuwan yang dihasilkan dari aturan NKK/BKK tersebut.

Meski demikian, paling tidak apolitisasi kegiatan intelektual memunculkan sebuah bentuk baru pelarian politis dari kalangan intelektual. Dengan mengambil jarak dari istilah 'pembangunan', sebagian mereka mengambil ruang dan isu 'pemberdayaan' yang berada diluar lingkup otoritas wacana negara. Para intelektual yang tidak terakomodasi dalam struktur negara ini mulai membentuk LSM (lembaga Swadaya Masyarakat) atau lembaga Studi. Mereka mengambil isu-isu kemasyarakatan yang tidak di akomodasi oleh negara. Strategi dibangun dengan menempatkan aktifitas dan wacana diluar jangkauan negara dan menghilangkan kesan akomodatif.

Sebut saja Nurcholis Madjid A.M.Fatwa yang bergabung dengan Abdurrahman Wahid, Fahmi Saefuddin dan Abdullah Sjarwani mendirikan LKIS (Lembaga

112 Lihat Leo Suryadinata. *Golkar dan Militer; Studi tentang budaya Politik*, LP3ES, Jakarta, 1992. Hal: 101

Kebajikan Islam Samanhudi) pada tahun 1974. Beberapa intelektual modernis kemudian bergabung dengan LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial), disana ada Tawang Alun, Dawam Rahardjo, Utomo Dananjaya, Aswab Mahasin. Sedangkan Abbdurahman Saleh, Mohamad Assegaff, dan Abdullah Barri dengan LBH (Lembaga Bantuan Hukum). Tak mau ketinggalan Adi Sasono dan kawan-kawan mendirikan LSP (Lembaga Studi Pembangunan). Maka era ini menjadi jaman menjamurnya lembaga penelitian ummat, sebut saja P3M (Perkumpulan pengembangan Pesantren dan masyarakat), Yayasan Paramadina, YAASIN, Yayasan Muthahari, dan kemudian semakin berkembang hingga muncul juga LSM dalam tingkatan lokal[113].

Kelompok ummat jenis ini masih dirasa memiliki hubungan yang relatif dekat dengan pemerintah, sehingga program yang dilakukan juga masih selaras dengan ide pembangunan negara. Adakalanya juga negara yang menjadi sponsor utama kegiatan mereka. "Pemberdayaan" menjadi *ikon* mereka dalam kegiatannya, advokasi, pendampingan, pelatihan menjadi program kegiatannya. Hal ini sedikit berbeda dengan strategi ummat selanjutnya yang lebih menekankan pendekatan isu agama.

Kedua, **strategi dakwah**. Ketika wacana Islam *orthodoxa* yang bisa berdiskusi dengan pemerintah mendapat ruang baru, juga dalam arti sesungguhnya yaitu gedung pemerintah, wacana *heterodoxa* mengambil ruang yang terabaikan yaitu masjid. Masjid adalah ruang yang menarik untuk mengamati praktik kekuasaan ummat (di bab selanjutnya penulis akan mengurai khusus kekuasaan dalam masjid), dimana aktifis Islam

113 Yudi (2005), Opcit, hal :564 - 567

memusatkan kegiatannya. Kaum intelektual adalah golongan yang paling mudah memanfaatkan semua ruang yang paling memungkinkan terjadinya produksi gagasan, terutama dalam institusi pendidikan. Dari persilangan pendidikan dan agama inilah kemudian muncul jenis aktifitas baru yang mengambil jarak dengan *mainstream* wacana Negara. Intelektual dari kalangan ummat membangun strategi baru membatasi dominasi wacana negara dengan membangun basisnya di kampus. Maka pada era 1970-an mulailah banyak aktifitas agama yang berpusat di masjid di berbagai universitas, ITB, UI, IPB, UGM dan kemudian disusul kampus-kampus yang lain.

Pada era 1980-an itulah begitu menjamur kegiatan aktifis masjid kampus khususnya di sekolah-sekolah sekuler. Sifat mereka yang terbebas dari kaitan historis dan politik dengan institusi agama sebelumnya, bahkan mahzab, menjadikan mereka tumbuh subur khususnya dalam Universitas sekuler yang serba plural. Gerakan ini diawali dari munculnya Masjid Salman ITB lewat latihan pengkaderan yang dikenal dengan LMD (Latihan Mujahid Dakwah). Gerakan masjid kampus ini tampil dengan kemasan gerakan yang lebih menarik daripada pelatihan-pelatihan yang dilakukan oleh organisasi mahasiswa yang berdiri sejak era 50-an, sebut sajai HMI, PMII dan IMM. Mereka mampu mereproduksi gagasan keislaman yang ditekankan pada praktik bukan pendekatan teori. Sehingga memunculkan praktik kaderisasi yang lebih akrab, semacam *outbound*, atau menginap dalam kompleks masjid beberapa hari, praktik sholat sunnah berjamaah dan tradisi *bai'at*.

Dalam tataran wacana mereka tidak secara vulgar berbeda dengan negara, namun justru melakukan

pencemoohan logika negara. Identitas dan perilaku (*habbits*) menunjukkan identitas yang berbeda dengan versi negara. Penggunaan istilah arab dalam kegiatan keseharian seakan ingin menunjukkan bahwa mereka terlepas dari kuasa dominan ditengah kampanye berbahasa Indonesia yang baik dan benar. Kosakata "*ihwan*" untuk menyebut teman lelaki, "akhwat" untuk panggilan sejawat wanita, istilah "*usrah*" yang artinya keluarga untuk menyebut kelompok diskusi mereka, dan istilah lainnya adalah kata yang sering kita dengar. Pada saat yang sama kemudian praktik jilbab dan koko serta kopiah menjadi sebuah tradisi baru di kampus-kampus sekuler, ditengah tuntutan seragam kedinasan. Lebih jelas lagi kita akan menemukan sekelompok mahasiswa dengan jenggot tipis didagunya, memakai celana non-jeans diatas mata kaki sebagai identitas yang ditubuhkan.

Karena berbasis kampus dan mereka adalah kaum terdidik, maka akses terhadap wacana luar menjadikan mereka lebih produktif. Para aktifis masjid ini begitu dekat dengan wacana-wacana yang sedang *trend* di dunia Islam, misalkan gerakan *Ihwanul Muslimin* dari Mesir, Hizbut Thahrir dari Yordania, *Jamaah Tablig* dari Indo-Pakistan dan gerakan Islam dunia lainnya. Kemampuan intelektual mereka memungkinkan reproduksi wacana ini lebih jauh dengan mendirikan banyak penerbitan. Sebut saja Gema Insani Press di Jakarta, Shalahudin Press, Pustaka Salman, Mizan di Bandung, Al-Kautsar, Robbani Press dan semacamnya.

Ketiga, **strategi bawah tanah**. Dari yang marjinal dan semakin marjinal adalah gerakan radikal Islam yang masih betujuan untuk mendirikan Negara Islam, sebut saja salah satunya NII (Negara Islam Indonesia)

dengan DI/TII-nya. Sejak pemerintahan Orde Baru mereka semakin marjinal dan terpinggirkan oleh isu mendirikan negara Islam, namun karena jumlahnya kecil secara kualitatif mereka semakin militan. Bagi negara mereka dalam skala besar adalah ancaman sehingga harus diberangus. Dalam masa Orde Baru ada beberapa peristiwa teror yang dikaitkan dengan mereka, komando jihad misalnya.

Yang menjadi perhatian kita mungkin bukan tentang dimana keberadaan mereka, namun bagaimana kemudian negara berdasar peristiwa itu untuk melakukan kontrol terhadap ummat. Siapa saja yang menolak Pancasila, mengenakan kerudung, golput pemilu dan yang menjelekkan agama adalah orang-orang radikal yang sepakat dengan kekerasan diatas. Akibat lebih besar ummat menjadi terpojokkan, mereka sulit menjadi pegawai negeri, diterima dibeberapa perusahaan swasta, karena stigma yang melekat pada dirinya.

Sedang keberadaan sesungguhnya mereka sangat sulit dideteksi, mereka kasat mata karena tidak diakomodir oleh negara secara terbuka, sehingga wacana yang mereka bangun juga tidak memperoleh ruang dialektis. Semakin lama mereka semakin mengental dan keras, yang pada akhirnya ruang yang sebenarnya dapat mereka peroleh ketika Orde Baru runtuh. OTB (Organisasi Tanpa Bentuk) adalah frasa yang diucap berulang dan berulang oleh negara untuk mendefinisikan mereka, seakan kehadiran ada namun tiada.

Berakhirnya pemerintahan Orde Baru, menjadi awal bagaimana OTB mencari bentuk yang sesungguhnya. Maka pada akhir abad ke-20, Indonesia tiba-tiba berjamur dengan beragam Institusi ummat, mulai dari yang paling kanan sampai yang paling kiri. Sebut saja beberapa

Organisasi yang baru yang tiba-tiba muncul atau yang lama muncul kembali dengan generasi yang berbeda. FPI (Front Pembela Islam), Laskar Jihad, MMI (Majelis Mujahidin Indonesia), PKS (partai Keadilan Sejahtera), JIL (Jaringan Islam Liberal) dan yang semakin berkembang seperti HTI (Hizbut Thahrir Indonesia), Jamaah Tablig.

Masa Orde Baru seakan wacana ummat diluar institusi yang diakui negara dianggap bukanlah sebuah realitas, karena realitas adalah apa yang diperbincangkan negara. Realitas dan konsepsinya berbalik-balik dan sudah menjadi mitos dan logos sekaligus. Segala batasan dan tekanan dalam pemerintahan Orde Baru menciptakan sebuah reproduksi rasionalitas tententu, *orbaicus rationality*. Rasionalitas inilah yang kemudian mereproduksi wacana tentang Islam di masa Orde Baru, wacana yang dikerangkai sebuah idealita yang dibangun pemerintah.

Maka ketika Bom Bali I & II, Bom di Jakarta, Bom Natal dan banyak bom lainnya meledak, pejabat-pejabat menolak tuduhan ada teroris di Indonesia. "*Potong jari saya kalau ada teroris di Indonesia*!" ucap salah satu pejabat, disusul banyak juga statemen serupa lainnya. Apa yang bisa kita petik adalah gambaran benak yang telah terkonstruk oleh wacana yang legal selama ini telah menutup mata banyak orang terhadap realitas didepannya. Wacana yang tidak mengakui ide subversif tentang negara Islam, tentang jihad, tentang dendam ummat dengan golongan kafir (Cina, kristen, dan barat), tentang bid'ah dan lain sebagainya. Wacana tidak legal seakan bukan realitas. Rasionalitas ini membentuk sebuah struktur pengetahuan tertentu, sehingga wacana diluar itu tidak diakui, diacuhkan, dan dianggap lalu. Yang muncul kemudian tabu, sebuah realitas yang tidak

boleh menjadi diskursus. Tabu kemudian tersimpan dan tenggelam menjadi virus, yang siap muncul menunggu moment tepat. Menjadi bahaya laten yang sesungguhnya. Dan akhirnya moment itu benar-benar terjadi, ketika runtuhnya Orde Baru apa yang selama ini tersimpan dalam tabu keluar begitu saja. Kerusuhan anticina, konflik agama, isu santet, bom atas nama agama, menjadi pilihan wacana bagi penggerak kerusuhan yang diduga militer. Sedangkan para Ilmuwan terbengong-bengong dengan mitos yang diyakininya, sedangkan logos mereka belum mampu menjangkau jawaban persoalan sebenarnya. Diam dan menunggu sampai mereka yang berkonflik mati satu persatu, dan kemudian baru bisa dicari logos penjelasannya.

Penutup

Didalam sebuah ruang institusi kita dapat mengamati bagaimana ummat membentuk wacananya yang akhirnya berpengaruh pada praktiknya. Konstruktsi ruang ternyata juga memiliki konsekuensi pada bagaimana pola dan cara artikulasi kepentingan disalurkan. Dalam sebuah masyarakat Kolonial, praktik mimikri ummat dengan banyak mendirikan lembaga baru ternyata membentuk tatanan baru ummat, baik wacana maupun perilakunya. Memahami benar bagaimana peran yang bisa diciptakan oleh ruang institusi membuat pemerintahan dimasa Orde Baru melakukan kontrol ekstra ketat terhadap ruang institusi.

Namun ternyata ruang ini juga menyediakan sebuah bentuk prosedur perlawanan terhadap dominasi negara, akibatnya sebagian resistensi ummat terhadap wacana negara justru mampu menciptakan ruang baru. Pola-

pola peniruan dan pembajakan makna oleh ummat dalam ruang wacana ternyata mampu menciptakan cara pembentukan identitas baru bagi ummat. Operasi kuasa wacana oleh negara atau ummat pada ruang institusi akhirnya justru menciptakan wacana diskursif, terjadi sebuah pengingkaran pada realitas yang dibentuk. Identitas ummat dimasa kolonial didefinisikan oleh apa yang ada diluar, begitu juga identitas negara pada masa Orde Baru juga ditentukan oleh nilai normatif mereka.

Konstruksi ummat dalam ruang institusi memberikan pengaruh yang besar terhadap praktik negara. Dalam menjalankan operasi kekuasaannya kepada ummat, negara berjalan dalam nalar yang terbentuk dalam institusi itu. Kerja-kerja dari negara dijalankan dan diprogramkan didalam institusi, dimana ummat secara otomatis menata dirinya berdasar identitas yang telah dia bentuk. Dari pemahaman akibat konstruksi ruang oleh negara dan rasionalitasnya kita akan menjelaskan bagaimana kuasa negara akhirnya terbentuk.

Bagian Keempat

Strategi Negara Menata Ummat

8. Manajemen Institusionalisasi dan Pengawasan Kolonial

Memahami formasi diskursif sebuah tatanan pemerintahan tidak cukup hanya dengan membedakan bacaan secara ekstrim dalam kategori rezim. Label tertentu tidak dapat begitu saja disematkan sebagai alat eksplanasi yang kadang mengabaikan 'berbagai praktik latar belakang masyarakat dan makna sosial bersama'[114]. Tulisan dalam buku ini juga ditujukan untuk memahami cara-cara yang digunakan negara untuk menyusun ulang tubuh individu dalam beragam strategi dan praktiknya untuk membuat masyarakat menjadi lebih produktif, patuh dan tertib[115].

Kerja pemerintahan adalah sebuah aktifitas yang longgar dalam menerapkan kontrol, pengarahan dan pengaturan kepada ummat yang ditatanya. Strategi pemerintah dalam mempertahankan kedaulatan dilihat dalam pertimbangannya terhadap beragam aspek yang menyangkut moral, opini adat istiadat dan karakter

114 Philpott, Simon. Meruntuhkan Indonesia, politik poskolonial dan otoritarianisme, terj. LKiS, Yogyakarta, 2000. Hal: 207

115 *Ibid*, hal: 208

masyarakatnya. Merujuk dari argumen Kuehls, bahwa 'proses pewargangaraan tidak hanya melibatkan pemberian hak pada 'subyek-subyek' yang sudah ada, tetapi juga mensyaratkan penciptaan "subyek" yang mampu menunjang hak-hak dalam struktur negara[116].

Dalam bacaan seperti itu akan muncul sebuah pemahaman yang membahas jaringan relasi, taktik, keberhasilan, resistensi dan kegagalan negara dalam upaya mengontrol subyek. Dengan demikian dari awal diperlukan pengakuan bahwa buku ini bukan dalam rangka membeberkan kebenaran politik dalam sebuah rezim pemerintahan, namun lebih dari serangkaian program yang pernah digunakan. Perbedaan strategi antara kedua pemerintahan, masa Hindia Belanda dan masa Orde Baru, lebih didasarkan pada keterkaitan asumsi dasar taktik dan rasionalitas negara yang membangunnya dan juga perilaku ummat. Artinya relasi keduanya memiliki makna sosial bersama yang akhirnya membentuk sebuah struktur kebenaran yang di dipakai negara dalam legitimasi praktiknya.

Seperti yang telah kita bahas sebelumnya, *episteme* jaman di abad ke-19 telah menempatkan pemerintahan masa Hindia Belanda dalam sebuah bentuk tatanan tertentu. Sebuah tatanan dari sesuatu, *the order of things*, yang menjadi pelopor *governmnetality* pada konsep bernegara selanjutnya. Pada masa kolonial masyarakat sebagai warga negara juga ditempatkan pada posisi terpenting dalam konsep kenegaraan. Warganegara adalah alasan mengapa kekuasaan negara itu ada. *Episteme* 'praktik liberal' bukan hanya berpengaruh pada negara namun juga warga negaranya. Dilain sisi, dalam relasi negara-masyarakat kolonial muncul beragam

116 *Ibid*, hal: 209

ambivalensi dan *mimicry*, yang juga berpengaruh pada pemikiran dan struktur masyarakat. Ada sebuah *historical apriori* ummat untuk menerima sesuatu yang baru dan meninggalkan yang lama, berarti juga membuat praktik baru dan meninggalkan praktik lama.

Negara dan masyarakat sebagai satu keutuhan adalah proyek dasar dari tujuan negara modern, sehingga identifikasi penguasa dan yang dikuasai tidak dapat dibedakan. Tantangan ini yang menjadi pertanyaan besar pemerintah Hindia Belanda dalam mencari cara yang efektif. Snouck Hurgronje menawarkan proyek asosiasi (baca: asimilasi) sebagai cara yang dianggap efektif untuk integrasi pribumi kedalam sistem kolonial. Program asosiasi adalah pilihan pemerintah ditengah tuntutan *humanis* dari masyarakat Belanda terhadap ekspoitasi kolonial di Hindia Belanda.

Program asosiasi mengandaikan ada peleburan kultural antara ummat dengan dengan pemerintahan kolonial. Asosiasi dalam tafsir Snouck Hurgronje dimaksudkan sebagai rekayasa sosial (*social engineering*) untuk menyeimbangkan atau menyejajarkan *episteme* kolonial dan *episteme* ummat. Tujuan akhirnya adalah masyarakat ummat menyatukan kedudukan sebagai masyarakat Belanda dibawah bendera Kerajaan Belanda Raya. Kebudayaan Belanda menjadi kebudayaan ummat dan kebudayaan ummat menjadi fondasi dari kerajaan Belanda. Snouck Hurgronje berargumen lebih lanjut, bahkan dengan asosiasi pendidikan dan asosiasi kebudayaan akan mengikat loyalitas ummat. Keuntungannya sangat banyak, ummat akan terlupakan dengan ide-ide Pan-Islamisme, penyebaran Kristen akan lebih mudah, dan sistem kolonial akan menciptakan ketergantungan ummat pada pemerintah.

Namun tafsir Snouck Hurgronje terhadap program asosiasi mendapat respon yang beragam dari aparat birokrasi pemerintah Hindia Belanda, karena gagasan ini terlalu maju bagi *episteme* sebagian besar masyarakat Belanda sendiri pada umumnya. Asosiasi menjadi sebuah gerakan yang spatial dan terputus, hanya sebagian kalangan Belanda tertentu yang dapat mempraktikkan sedang yang lain justru menentang. Secara umum program ini dianggap gagal, kegagalan dari asosiasi paling tidak dapat kita urai dalam dua sebab *pertama*, kegagalan *episteme* masa itu menjelaskan dan mempraktikkan gagasan Snouck Hurgronje lebih lanjut. Pejabat kolonial masih dibelenggu kesadaran *superioritas* terhadap ummat pribumi, apalagi didukung oleh sifat masyarakat pribumi yang *inferior*. Maka gagasan asosiasi dalam praktiknya direspon menyimpang dari maksud Snouck, asosiasi kemudian dimaknai bahwa ummat harus menjadi *sub-ordinat* kebudayaan Eropa, sedangkan kebudayaan Belanda tidak boleh tercemari budaya ummat pribumi. Akibatnya dilema ambivalensi kekuasaan pemerintah kolonial semakin mengental, karena praktik aparatur tidak dalam sebuah kerngka epistimologis yang sama.

Kedua, kemungkinan besar persoalan itu muncul karena saat itu tidak ada model yang tepat yang bisa ditiru. Masa itu sebagian besar aparatur pemerintah Hindia Belanda tidak dapat melihat contoh lain dari asosiasi budaya kecuali menengok koloni Perancis, koloni Spanyol, koloni Inggris, koloni Portugis dan beberapa wilayah koloni lainnya. Prancis mengibaratkan asosiasi pada wilayah jajahannya sebagai *ontended cows*¸ sebuah masyarakat kolonial yang dianalogikan sapi perahan yang justru merasa nyaman dengan menjadi sapi perah. Begitu juga contoh yang dilihat pada koloni Spanyol dan Portugis, kebudayaan masyarakat Eropa dijadikan

dominasi kebudayaan masyarakat kolonial, mereka harus berbahasa dan beragama seperti para pengkoloninya. Inggris juga melakukan hal yang sama pada kebudayaan dan tradisi di India. Sedang para pengkoloni tidak pernah membayangkan keinginan untuk mengadopsi kebudayaan masyarakat kolonial menjadi bagian dari mereka, kecuali keunikannya yang nanti hanya akan dipajang di museum.

Namun gerak sejarah tidak dapat dilawan, teknologi telah mampu menciptakan gerak manusia yang lebih luas, ummat juga punya ruang ekspresi yang lebih beragam, sehingga kontrol kekuasaan juga harus dirubah. Akibatnya pola pengawasan dan kontrol tidak serta merta telanjang dipraktikkan oleh pemerintah dimasa Hindia Belanda. 'Memerah' masyarakat pribumi harus dilakukan dalam sebuah kerangka logika yang masuk akal, sehingga harus ada sebuah alasan yang sangat kuat bagi negara sebelum melakukan kontrol terhadap warganya. Maka pemerintah dimasa Hindia Belanda mengemas sebuah kontrol sebagai proses humanisasi, proses civilisasi sebuah aktifitas yang lebih bermoral daripada sebelumnya. Dalam menciptakan pengawasan dan kontrol untuk mendominasi kepentingan dalam negara, maka kuasa pemerintah Hindia Belanda berproses dalam beberapa bentuk.

Institusionalisasi dan Kerja Polisional

Praktik governmnetality terjadi ketika ada teknologi yang mampu mendukungnya, sehingga konsekuensinya '*the reason of the state*' adalah jaminan kemakmuran, keamanan dan kebutuhan hidup warganegaranya. Kepentingan dari negara adalah pengawasan dan kontrol

terhadap warga negara yang dimungkinkan menganggu jalannya pemerintahan. Untuk itu pemerintahan Hindia Belanda menciptakan serangkaian teknologi, strategi dan program kekuasaan. Pilihanya adalah institusionalisasi kepentingan oleh negara, pilihan yang tepat ketika institusi modern menjadi praktik *apriori* ummat. Negara mengkanalisasi semua bentuk kebutuhan warga negara kedalam institusi negara. Selain membentuk tatanan administratif yang efektif, strategi yang dilakukan adalah dengan pengawasan yang lebih ketat dan *injeksi* kepatuhan pada ummat kolonial.

Institusionalisasi dilakukan oleh pemerintah dalam segala bidang, diawali dari perhatian pemerintah pada bidang kesehatan yang menjadi titik masuk bagi bentuk institusionalisasi bidang lainnya. Sejak ilmu statistika digunakan dalam tradisi kepemerintahan kolonial, semua yang berhubungan dengan penduduk mulai di data. Pendataan pada awalnya hanya ditujukan untuk pajak dan pendataan kesehatan penduduk, lambat laun merambah segala bidang termasuk agama. Maka negara melakukan prosesi pendataan, awal budaya pendataan dilakukan untuk Pengawasan Kas Masjid yang sudah dilakukan sejak 1893. Begitu juga pengawasan perkawinan dan perceraian bagi ummat dimulai sejak tahun 1905. Kemudian *ordonantie* perkawinan untuk Jawa-Madura tahun 1929 dan direvisi 1931, sedangkan *Ordonantie* perkawinan untuk luar Jawa dimulai tahun 1932. Kemudian pengawasan sekolah dan pendidikan Islam pada akhirnya juga dilakukan.

Pencatatan dan pendaftaran kemudian menjadi bagian keseharian praktik kegiatan memerintah pemerintahan kolonial. Legitimasi dari praktik pencatatan dilakukan pemerintah kolonial justru dengan argumen asosiasi,

ketika Snouck Hurgronje berinisiatif mendirikan sekolah untuk pribumi. Seperti diketahui, tidak semua masyarakat Belanda sepakat dengan adanya sekolah untuk pribumi karena ada ketakutan akan menjadi pesaing mereka dalam ekonomi. Meski demikian akhirnya negara mendirikan banyak sekolah untuk pribumi, tercatat HIS, STOVIA, OSVIA dan semacamnya. Sebagai bagian dari akibat pertimbangan politik, maka pemerintah juga mendirikan beberapa sekolah yang berbasis ummat.

Sebut saja sekolah Adabijah yang pada tahun 1915 terintegrasi kedalam sekolah negeri milik pemerintahan kolonial Belanda. Sekolah Adabijah, sebuah sekolah Islam (*madrasah*) pertama yang memperkenalkan sistem sekolah Eropa. Pada tahun itu sekolah Adabijah ini resmi berubah nama menjadi *Hollandsch Maleishe School Adabijah* (HIS Adabijah), dengan subsidi dari pihak pemerintah[117]. Momentum institusionalisasi pendidikan Ummat menjadi bukti legitimasi kehadiran dan legalitas negara. Sekolah Adabijah adalah sebuah contoh strategi gerakan ummat yang membangun cara kooperatif dengan pemerintah dimasa Hindia Belanda. Dengan masuknya Sekolah Adabijah maka terjadi sebuah relasi "*simbiosis mutualisme*" antara ummat dan negara.

Menjamurnya sekolah pemerintah kolonial memunculkan juga *mimicry* dalam bidang pendidikan, sampai akhirnya tumbuh sekolah 'liar' inisiatif ummat yang cukup menganggu pemerintah. Sekolah tipikal ini mengambil langkah dan strategi yang berbeda dengan Sekolah Adabijah, mereka cenderung menjaga jarak dengan dominasi pemerintah. Untuk mengantisipasi kemungkinan negatifnya, maka sejak 1923 pemerintah mewajibkan laporan dari kepala daerah jika ada pendirian

117 Lihat Yudi (2005), *Opcit*., hal :134

sekolah baru, lengkap dengan tujuan, cara pengajaran, mata pelajaran dan tempat mengajar. Pencatatan ini adalah praktik negara yang menempatkan diri dalam kaidah kontrol *governance*. Ketika negara tidak lagi menjadi pusat penyedia tunggal sarana kebutuhan masyarakat namun menempatkan diri sebagai pusat logika dari kebutuhan warganya. Pusat dari alasan kehadiran sebuah sarana, dan aparat birokrasi memainkan peran sebagai penjaga konsistensi gagasan negara.

Atas nama masyarakat pula, maka pemerintah Hindia Belanda merasa tepat menerapkan aturan *ordonantie* guru sejak 1905, yang mewajibkan setiap guru untuk mendapat ijin sebelum mengajar. Tujuannya sangat jelas, dengan adanya daftar dan laporan setiap pengajaran yang dilakukan oleh para guru *mengaji*, negara dapat melakukan pengawasan, sensoring dan kontrol sekaligus. Beban-beban rasionalitas yang dikandung pemerintahan Hindia Belanda, pada akhirnya menempatkan ordonansi sebagai praktik diskursif yang digunakan sebagai senjata untuk mengontrol penyebaran Islam[118].

Selain institusionalisasi pendidikan dan pengawasaanya, pada akhir abad ke-19 Negara juga melembagakan semua bentuk aktifitas keagamaan ummat. Untuk urusan keagamaan misalnya, pelembagaan dimasukkan pada *Onderwijis en Eeredienst* (sebuah departemen pendidikan kolonial), yang memiliki kantor di tingkat gubernur dan juga *regentschap* (kabupaten). Pemerintah Hindia belanda membangun birokrasi agama, qadhi (hakim urusan agama) kemudian dimasukkan menjadi salah satu struktur birokrasi administrasi pemerintah. Qadh-qadhi dididik kitab-kitab mahzab *Syafi'i* di HIS (*Hoolland Inlandsche School*), dimana tamatannya

118 Aqib (1986), *Opcit*, hal:51

dapat langsung berkerja menjadi *naib qadhi* atau penghulu ditingkat *onderdistrik* (kecamatan). Tugas utama para *qadi* adalah melakukan pencatatan perkawinan, penyelesaian nikah, talak dan rujuk. Ditingkat desa diangkat pula *modin, lebai* atau kaum. Tugas utama mereka adalah untuk menangani urusan nikah, talak, rujuk serta menjadi imam masjid, pengurus jenasah; memandikan, memelihara, mengkafani, mensholatkan dan menguburkan.

Dengan dibentuknya Raad (mahkamah syariah) yang diketuai Qadi ditingkat kabupaten, negara meluaskan fungsi sebagai hakim urusan konflik keagamaan. Disini modin, naib hanya berperan sebagai perantara. Kehadiran negara sebagai pengatur, pengayom sekaligus pengawas semua kebutuhan ummat menjadi sebuah kewajaran. Asosiasi menciptakan asumsi legitimasi ummat terhadap kehadiran negara kolonial, karena ummat secara tidak langsung patuh meminta negara campur tangan dalam mengatur kebutuhannya.

Arti pentingnya adalah rasionalitas praktik kekuasaan negara semakin meluas, bukan hanya pada tingkatan pusat, namun juga menyusup sampai kecamatan dan desa. Begitu juga dengan cakupan permasalahan yang dilakukan oleh negara juga meluas, bukan hanya mencatat namun juga menginstruksikan, menengahi dan memberi sebuah kepastian. Kebutuhan untuk mempertahankan kuasa membuat pemerintahan kolonial berinisitaif memindahkan wewenang pengaturan waris dari peradilan Agama ke Pengadilan Negeri pada tahun 1937. Masih dengan tugas yang sama yaitu mengadakan pencatatan perkawinan dan mendirikan mahkamah Islam Tinggi[119], yang di kemudian hari juga ingin ditiru pemerintah Orde Baru.

119 Barry, Andrew, *et all. Foucault and Political Reason: Leberalism*, Neo-Liberalism, The University of Chicago Press, Chicago, 1996

Institusionalisasi juga diterapkan di beberapa daerah dalam praktik keagamaan di masjid. Kemunculan lembaga kas masjid semula disambut ummat dengan gembira, karena penerapan manajemen baru (modern) kas masjid dan cara megelola keuangan ummat. Namun bias ambivalensi kolonial memunculkan banyak praktik diskursif. Pada praktiknya meski kas masjid milik ummat namun dikesankan milik lembaga pemerintah karena dibentuk oleh pemerintah[120]. Praktik ini misalnya ditemukan dalam salah satu pos pengeluaran kas masjid di karesidenan Surabaya dan Rembang yang digunakan untuk membangun Rumah sakit Zending di Mojowarno. Ada juga kas masjid yang digunakan untuk membangun rumah sewa bagi Asisten Karesidenan Wedono, membangun asrama pelacur, orang sakit lepra, orang gila dan buta. Lebih aneh lagi jika di beberapa tempat banyak pegawai Eropa yang kemudian menjadi pengelola kas masjid, sedangkan ummat tidak.

Institusionalisasi kebutuhan warganegara pribumi kedalam negara membawa implikasi kontrol yang luar biasa. Proses institusionalisasi menciptakan negara sebagai pusat legalitas praktik politik. Menjadikan warga negara yang patuh dan terdisiplinkan. Kanalisasi kepentingan dalam saluran institusi yang dibentuk oleh pemerintah membawa dampak yang cukup luar biasa. Kanalisasi partisipasi politik membentuk sebuah pola etika baru dalam menyalurkan kepentingan warga kepada pemerintahnya. Ada beragam respon yang dilakukan ummat dalam menciptakan resistensi terhadap kuasa negara yang semakin menubuh dalam ruang individu. Sebagian besar menyalurkan ketidakpuasan dengan rapat akbar, rapat-rapat yang lain, protes, dan klarifikasi

120 *Ibid*, hal: 162-169

kepada pemerintah yang bentuknya adalah negosiasi, namun sebagian yang lain secara simbolik dan aktif menolak kehadiran pemerintah kolonial.

Bagi sebagian kalangan yang cukup modernis dan memahami perkembangan kehidupan bernegara, respon yang mereka munculkan adalah manifestasi politik dengan kreatifitas ke dalam struktur negara. Akibatnya muncul sebuah praktik baru dari ummat yang tidak pernah ada sebelumnya, sebuah artikulasi kepentingan ummat dalam sistem negara. Misalkan ketidakpuasan Muhamadiyah yang disepakati pada kongres Al-Islam tahun 1926 di Bogor, diakhiri dengan mengutus tim lobby agar aturan pemerintah kolonial yang dianggap merugikan dicabut. Begitu juga aliansi ummat kedalam PSII (Partai Syarikat Islam Indonesia) sebagai upaya menekan pemerintah kolonial dalam aturan tentang kewenangan hukum waris dan nikah. Aliansi yang lain adalah Muktamar Alam Islamy Far'ul Hindia Syarqiyah (MAIFHS), yang dalam kongresnya memprotes posisi negara yang semestinya netral. Arti pentinya adalah, ummat tidak lagi bertanya tentang legitimasi dan eksistensi kekuasaan pemerintah dimasa Hindia Belanda, namun keadilan negara. Keadilan ummat sebagai hak warga negara, dengan kata lain mereka sudah menerima logika bernegara dalam pemerintahan Kolonial. Ini adalah sebuah indikasi penting dari kekuasaan dan legitimasi pemerintah kolonial saat itu.

Institusionalisasi dan kanalisasi kepentingan adalah sebuah etik yang disepakati dalam kehidupan bernegara. Oleh karena itu diperlukan aparatus tertentu yang menjadi penegak aturan dan etika tersebut. Kantoor voor Inlandsche zaken sebagai institusi baru memiliki tugas penting dalam urusannya dengan ummat dan

pemerintah. Sebagai sarana penghubung antara negara dan masyarakat maka Kantoor voor Inlandsche zaken harus memiliki relasi yang kuat dengan keduanya. Seringnya Kantoor voor Inlandsche zaken berhubungan dengan masyarakat pribumi menyebabkan jarak sebagai the other semakin tipis, kehadirannya dirasa lebih dekat dengan ummat.[121] Kepercayaan dari masyarakat kepada Kantoor voor Inlandsche zaken kemudian terbentuk. Kedekatan itu bahkan cenderung mengesankan mereka berpihak kepada pribumi daripada keputusan pejabat pemerintah[122]. Institusionalisasi kebutuhan ummat kedalam sistem negara membawa implikasi yang sangat luar biasa, terutama legitimasi dari warganegara. Sejak itu pemerintahan Hindia Belanda tidak pernah mendapat perlawanan fisik yang masif yang muncul dari ekspresi ketidakpuasan pada negara. Jaman ini bahkan oleh beberapa ilmuwan Belanda diabadikan sebagai tanda "jaman normal'.

Namun sikap kompromistis yang terkanalisasi dalam struktur negara bukanlah satu-satunya respon yang dilakukan oleh ummat. Kuasa simbolik (simbolic power) kolonial yang menggerus wilayah identitas pribumi juga memunculkan bentuk perlawanan simbolik (simbolic

121 Dan itulah relasi kekuasaan, sebuah relasi yang produktif dengan hubungan yang resiprokal, pengaruh mempengaruhi. Kekuasaan yang menyentuh level kesadaran maka akan menciptakan antikuasa yang bergerak pada level bawah sadar pula. Sehingga untuk mempertahankan kontrol terhadap yang dikuasai bukanlah dengan memaksa kesadaran atau mengancam fisik mereka, namun justru dengan menguasai alam bawah sadar, pikiran dan hati mereka. Dan cara berkuasa ini hanya dapat dilakukan jika kekuasaan itu sendiri mau menggeser diri, autokritik, terhadap reproduksi kekuasaanya. Begitu juga kehadiran *Kantoor voor Inlandsche zaken* karena mampu menciptakan kontrol yang mampu memenjarakan perlawanan fisik orang Islam, sehingga cara berkuasanyapun harus diganti. Konflik antara *Kantoor voor Inlandsche zaken* dan pejabat kolonial tercipta dari perbedaan *episteme* mereka yang menjadi basis material dalam berkuasaanya.

122 Keluhan dari Dr.C.A.J. Hazeu seorang *Adviseur Kantoor voor Inlandsche zaken* (1907-1913 dan 1917-1920). Merekapun tak jarang dijuluki "orang bodoh yang baik hati", "etikus gila yang fanatik" atau "seorang fanatikus yang berbahaya" oleh pejabat kolonial lainnya dalam Aqib (1986), Opcit, hal: 125-132.

resistence). Tujuan dari penciptaan institusionalisasi kepada ummat adalah menciptakan sebuah ruang yang homogen sehingga mudah dikontrol, sehingga perlawanan yang muncul justru adalah perlawanan terhadap ruang itu sendiri. Bentuk contoh perlawanan ini dapat kita temukan didalam kisah serat cebolek, tentang Kyai Mutamakin. Untuk mengekspresikan ketidak sepakatannya dengan pemerintah kolonial, maka kyai Mutamakin mengharamkan ritual agama yang dipimpin oleh aparat agama pemerintah kolonial. Pernikahan, shalat juma't dan beragam ibadah lain adalah haram jika diimami oleh naib dan qadi pemerintah kolonial[123]. Perlawanan tersebut yang muncul dari kemuakan terhadap segala bentuk inkonsistensi dalam institusi pemerintah.

Bentuk perlawanan yang dilakukan dalam kisah kyai Muatamakim rupanya adalah bentuk yang cukup umum pada kalangan ummat "tradisional" kebanyakan. Hal yang serupa dapat juga kita temukan dari reaksi ulama Aceh terhadap institusionalisasi pemerintah Hindia Belanda. Sehingga memunculkan perlawanan budaya dalam statemen;

> .....Mereka yang menulis dengan huruf lain akan dipotong tangannya pada hari akhirat, dan mereka yang mengikuti cara hidup orang Belanda adalah kafir"[124]

Ekspresi penggunaan tulisan latin, pakaian, cara bicara dan perilaku hidup dan lainnya yang berbau Eropa memang dipromosikan pemerintahan kolonialsebagai upaya membentuk homogenisasi identitas. Sehingga yang muncul sebagai resistensi ummat adalah bentuk yang bersifat penjagaan jarak dengan identitas yang sedang dilawan, sehingga muncul pengharaman tersebut.

123 Noor (1996), *Opcit*
124 *Ibid*

Hal ini tentu tidak diharapkan muncul, dalam institusionalisasi negara warganegara ummat didisiplinkan, tertata dalam mengartikulasi kepentingannya. Paling tidak, program institusionalisasi dari proses *governmentality* yang dibangun oleh pemerintah Hindia Belanda membawa hasil yang luar biasa. Proses intitusionalisasi kepentingan ummat dalam lembaga negara jelas memiliki pengaruh yang besar bagi perubahan perilaku atau bentuk perlawanan ummat. Institusionalisasi oleh pemerintah kolonial tidak hanya berhenti pada terintegrasikannya mereka kedalam sistem negara, namun juga diyakinkan bagaimana sebenarnya permainan didalamnya ditentukan. Institusionalisasi berarti juga bahwa kontrol kebenaran, game of truth, berada ditangan pemerintah, sehingga bisa diatur mana yang mengancam kekuasaan dan mana yang tidak.

Dari Kendali Game of Truth Menjadi Eksekutor Institusi

Wilayah operasional kekuasaan pemerintah dimasa Hindia Belanda berjalan seiring dengan kebutuhan untuk mempertahankan kekuasaan. Negara harus menghadirkan logika yang meyakinkan dan bisa diterima oleh warga negara ketika menerapkan praktik kontrol. Oleh karena legitimasi kuasa ditangan pemerintah kolonial, aturan *game of truth* juga berada ditangan pemerintah. Pertanyaan penting yang harus kita cari adalah, dalam pola pembentukan kebenaran seperti apakah praktik kontrol pemerintahan dimasa Hindia Belanda diterima sebagian oleh besar warga negara? Bagaimanakah aparatus negara menjalankan perannya sebagai *judge of truth* sehingga tindakannya dianggap sah?

Berbicara tentang pembentukan kebenaran oleh aparatus negara maka kita dapat mengarahkan pengamatan pada peran *Kantoor voor Inlandsche zaken*. Perjalanan kerja *Kantoor voor Inlandsche zaken* menjadi penjelas bagaimana struktur kebenaran yang menjustifikasi kuasa negara dapat terbentuk. Pada awalnya *Kantoor voor Inlandsche zaken* memfungsikan diri sebagai polisi terhadap orang yang berkriminal terhadap agama. Tugas kantor ini untuk menjadi polisi sekaligus hakim bagi aparat yang menyelewengkan tugas keagamaan. Pengawasan terhadap penyimpangan kas masjid, korupsi *djakat en pitrah*, atau penghulu yang *nakal* menarik biaya nikah terlalu tinggi. Fungsi kehadiran dari *Kantoor voor Inlandsche zaken* adalah sebagai polisi terhadap para kriminal agama, orang-orang yang mengkomersilkan atau menjual agama.

Sebagai polisi yang menegakkan *rule of game* agama, maka ummat dalam setiap kegiatannya tidak bisa lepas dari peran pemerintah kolonial. *Kantoor voor Inlandsche zaken* menjadi institusi publik yang memiliki kewenangan terhadap hubungan dan tegaknya agama Islam. Kekuasaan *Kantoor voor Inlandsche zaken* terhadap penduduk pribumi semakin kuat, karena posisi mereka sebagai pengayom, penjamin *fair play* dan penegak kebenaran. Peran ini membentuk tatanan baru pada struktur keagamaan, berbaginya kekuasaan ulama (*kyai*) dengan *Kantoor voor Inlandsche zaken* terhadap ummat membawa pengaruh yang besar. Kekuasaanpun kemudian terspesialisasi, peran ulama digeser hanya tempat untuk dimintai saran persoalan pribadi, pandangan agama, serta pengobatan, *hizib*, *wirid*, sesuatu yang bersifat mistis. Sedangkan *Kantoor voor Inlandsche zaken* mengupayakan diri menjalankan peran yang lebih politis.

Peran *Kantoor voor Inlandsche zaken* mengembangkan diri sebagai polisi bagi kriminal agama semakin lama semakin berhasil. Belajar dari peristiwa Cilegon pada tahun 1888, kala itu pemerintah tidak mendapat cukup justifikasi untuk melakukan tindakan represif, yang akhirnya bahkan menyulut perlawanan lain. Peristiwa itu memunculkan pemberontakan yang dimotori para anggota tarekat dan para pemimpin agama disana. Belajar dari kegagalan itu, langkah yang cukup strategis diambil oleh *Kantoor voor Inlandsche zaken* dalam mengatasi peristiwa Garut pada tanggal 7 Juli 1919[125]. Reaksi yang diberikan oleh *Kantoor voor Inlandsche zaken* tidak lagi dengan mengirim tentara kesana untuk melakukan eksekusi. Yang dilakukan justru dengan menciptakan sebuah wacana baru tentang jimat, wacana tarekat, wacana afdeeling B, dan wacana agama yang benar. Wacana afdeeling B, yaitu kelompok rahasia yang akan mengganggu jalannya pemerintahan, diiringi dengan wacana jimat dan tarekat cukup efektif menciptakan kontrol.

Pemerintah Hindia Belanda dalam peristiwa itu memaknai gerakan tarekat kepada isu pemurnian agama, tuduhan diberikan kepada ummat yang melakukan keonaran sebagai golongan *Islam bid'ah, Islam klenik*, praktik *khufarat* dan semacamnya. Atau dalam bahasa Snouck Hurgronje: "pengikut tarekat rendahan", "pengikut guru mistik urakan", "kelompok fanatik" dan semacamnya[126]. Berbeda dengan peristiwa Cilegon,

125 Peristiwa ini dipicu dari penolakan Haji Hasan untuk menjual menjual 42 pikul dari 250 pikul panenan padinya kepada pemerintah. Maka terjadilah konflik antara Haji Hasan dengan wedana Leles, yang akhirnya membuat sang wedana melaporkan ke atasan. Maka para pejabat pemerintah yaitu Residen, asisten residen, bupati Cikendal beserta 27 polisi bersenjata datang untuk menangkap pembangkangan Haji Hasan. Sang haji justru masuk rumah dan membaca *wirid*, setelah ada tembakan peringatan maka mereka benar-benar ditembak. Mati!

126 Lihat Baso, Ahmad. *Islam Pasca-Kolonial, perselingkuhan agama, kolonialisme dan*

negara justru mendapat dukungan sebagian ummat dalam melakukan tindakan kontrol sehingga pengawasan dan penangkapan menjadi legal. Didukung juga oleh situasi saat itu yang sedang ramai gerakan pembaharuan Islam, akibat resistensi pengaruh gerakan Wahabi di Mekkah.

Peristiwa ini menjadi penanda perluasan fungsi negara, bukan sekedar menjadi polisi terhadap orang yang mengkriminalisasi agama namun juga sebagai polisi agama, yang justru mengkriminalkan agama. Negara menjadi penentu tafsir agama yang layak memberikan label golongan tertentu sebagai kriminal. Dalam kasus itu terlihat jelas bagaimana negara menolak versi tertentu dari tafsir agama, dan membubarkannya demi kepentingan *rust en orde*. Kehadiran negara dengan dalih menegakkan syariat agama tentu adalah pertimbangan politis, karena dilain pihak dualisme terjadi ketika ada pertentangan antara kaum adat dengan ummat. Praktik ini jelas berbeda dengan praktik mihnah, ketika penguasa Islam membunuh sebagian ummat yang dianggap menyimpangkan ajaran.

Negara tampil sebagai pengayom dan melakukan banyak tindakan sebagai upaya untuk menjalankan tugasnya. Pengawasan dilakukan untuk mengawasi terjadinya penyimpangan, baik penyimpangan akidah (*bid'ah*) atau juga penyimpangan hukum (korupsi). Pengawasan kriminal juga tidak luput dari tujuan lainnya, seperti "pengawasan politik". Atas nama ketentraman pula kemudian pemerintah Hindia Belanda menerapkan banyak aturan yang diskursif, negara benar-benar hadir dalam memberikan pengawasan dan tafsir terhadap cara beragama. Tindakan inilah yang diambil *Gobee*, salah seorang *adviseur voor Inlandsche zaken*, yang menentukan

---

liberalisme, Mizan, Bandung, 2005. Hal: 196

batas jumlah kyai yang bertugas membaca Al Quran pada pembukaan rapat. Karena biasanya mereka menyitir ayat-ayat tentang perjuangan nabi melawan orang kafir, beserta terjemahannya. *Gobee* menugaskan seorang polisi pengawas dalam kegiatan ummat. Polisi khusus bertugas sebagai pengawas yang menanyakan, klarifikasi tafsir tentang kepada siapa yang dianggap musuh itu[127]. Saat itulah pemerintah Hindia Belanda menentukan tafsirnya terhadap teks keagamaan, dengan mengirim ribuan polisi untuk mengawasi penyalahgunaan tafsir agama.

Kantoor voor Inlandsche zaken mengembangkan fungsi polisional, mengawasi dan mengontrol kegiatan keagamaan ummat dengan menyebar petugas polisi tafsir. Petugas itu adalah aparat dengan bekal kemampuan agama yang memadai, khususnya mahzab *syafii*, untuk menjaga 'pembajakan' tafsir. Para polisi hadir dalam setiap pertemuan ummat, mengawasi, megklarifikasi dan menginterupsi kemungkinan wacana ummat yang mengancam negara. Peristiwa yang sempat tercatat terjadi ketika konggres Muhamadiyah 1928 diadakan di Yogyakarta. Seorang peserta, Karosudarmo diamankan polisi karena tindakannya yang berani mempertanyakan dan mempersoalkan bantuan pemerintah kolonial yang dianggap tidak tepat sasaran[128]. Tindakan polisi karena menerjemahkan pertanyaan Karosudirmo dapat dianggap mengganggu keamanan.

Hadirnya *Kantoor voor Inlandsche zaken* dan Snouck Hurgronje seakan menjawab filsafat Jawa tentang tafsir negara sebagai "*sayidin panotogomo*". Dalam terminologi kekuasaan Jawa, seorang raja adalah seorang pemimpin yang juga menata agama. Kehadiran Kantoor voor Inlandsche zaken dan seluruh aparat didalamnya adalah

127 Aqib (1986), *Opcit*, hal: 144
128 *Ibid*, hal:38.

pengejawantahan negara sebagai penata agama. Meski dalam beberapa hal yang lain juga dimaksudkan sebagai pengontrol agama. Pengawasan demi pengawasan menjadi semakin bisa dalam sebuah kerja pemerintahan. Ancaman terhadap kuasa pemerintah Hindia Belanda semakin kompleks, maka diperlukan sebuah aparatus khusus yang bertugas untuk mengontrol penuh warga. Mengantisipasi segala bentuk gangguan yang akan mengancam kekuasaan pemerintah. Untuk melakukan pengawasan yang lebih mendalam maka pemerintah Kolonial Belanda juga mengoperasikan *Politieke Inlichtingen Dienst* (PID), sebuah lembaga mata-mata pemerintah Kolonial. PID atau Dinas Penerangan Politik ini didirikan ketika perang Dunia I, yang bertugas untuk mengamati segala gerak-gerik ummat yang berupaya menghadirkan politik sebagai wacana. PID kemudian memberikan pilihan yang sangat ekstrim dalam menindaklanjuti hasil temuannya, yaitu sangsi. Masyarakat ummat lebih mengenal PID dengan istilah *indische gestapo*.

Mata-mata negara mengumpulkan bukti tentang penyimpangan dan penyelewengan tafsir agama oleh ulama tertentu. Dengan terbuktinya mereka, berasal dari teks yang dikumpulkan, laporan, maka dapat disahkan jika negara mengambil tindakan preventif. Penangkapan dan pemenjaraan. Negara diterima dan legal melakukan kekerasan terhadap warganya, atas nama ketertiban dan keamanan (*rust en orde*). Sejak itu institusi yang melanggar diancam sangsi dengan pencabutan hak rapat dan pembubaran, pada beberapa kasus diasingkan. Dalam sejarah juga dicatat beberapa pemimpin lokal yang pernah diasingkan, sebut saja Haji Misbach, H.O.S. Tjokroaminoto, Soekarno, Hatta dan masih banyak tokoh pribumi lainnya.

Pembentukan kuasa pemerintah dimasa Hindia Belanda adalah sebuah proses yang panjang dari sebuah pertarungan kepentingan. Secara umum kita dapat mengatakan bahwa ada pola tertentu yang digunakan oleh pemerintah Hindia Belanda dalam menciptakan strategi, teknik dan program dalam membentuk struktur kebenaran negara. Jika kita meminjam logik hukum strukturasinya Gidden, kuasa pemerintah dimasa Hindia Belanda paling tidak berproses dalam tiga pembentukan[129]. Untuk lebih mudah memahaminya, rangkaian logika strukturasi dapat kita analogikan dalam relasi warna dengan nilai yang dipakai dalam lalu-lintas. Pada awalnya nilai dan makna dari perbedaan warna merah, kuning dan hijau adalah warna yang tidak memiliki konsekuensi apapun terhadap struktur. Namun ketika sudah diresmikan dan ditandai oleh sebuah kuasa, merah menjadi tanda dari aktifitas berhenti, kuning menjadi tanda dari peringatan (hati-hati) dan hijau menjadi tanda dari jalan, maka proses ini memasuki tahap signifikansi. Proses *signifikansi* adalah sebuah proses kesepakatan dan penerimaan secara *apriori* dari etik (norma) yang diterapkan oleh kuasa.

Dari peresmian dan legalitas nilai tesebut tata aturan ditarik dari konsekuensi tindakan tertentu, dalam hal ini dikodekan oleh warna. Sebuah tindakan akan dianggap ancaman jika menyalahi kode dari nilai yang disepakati, semisal merah namun memaksa untuk berjalan. Sehingga sebuah tata aturan harus dibentuk agar meminimalkan kesalah pahaman. Pengetahuan dan aturan ditentukan oleh kekuasaan dominan, sehingga hak menjustifikasi benar atau salah berada ditangannya. Tahapan ini mulai membentuk struktur kebenaran, yang berujud pada undang-undang, *ordonantie*, tahapan proses ini disebut dengan dominasi.

129 Penjelasan lebih lengkap baca Gidden, Anthony. "*Central Problem in Social Theory*, University of California Press, Los Angeles, 1978. Hal: 96-105.

Ketika kebenaran sudah terbentuk dan strukturnya tercipta maka harus diperlukan juga aparatus yang menjamin berlangsungnya sistem tersebut. Jadi diperlukan institusi yang menjaga nilai ini. Maka kehadiran polisi atas nama ketertiban umum sebagai penegak hukum yang menjaga kosistensi kebenaran tafsir nilai menjadi sebuah keharusan. Semisal menilang orang yang memaksa tetap jalan ketika tanda merah menyala. Dengan seperangkat aturan dan wewenang yang melekat pada dirinya maka dia berhak untuk memberikan sangsi bagi yang melanggar. Dalam pemerintahan termasuk pembuangan, pengasingan, pembubaran atau penggunaan kekerasan pada warganya oleh negara adalah sah. Tanpa terkecualipun jika tidak termaktub dalam Undang-undang, karena inilah struktur *legitimasi* yang terbentuk.

Kalau kita gunakan bacaan tersebut dalam konteks ini maka struktur pembentukan *legitimasi* yang diawali *signifikasi* dan *dominasi* berproses dalam kuasa pemerintah Hindia Belanda. Proses signifikansi terjadi ketika pemerintah Hindia Belanda mampu mengabsorbsi seluruh kebutuhan warganegara kedalam sistem administrasi negara. Institusionalisasi dilakukan negara sebagai upaya artikulasi kebutuhan dan kepentingan warganya. Kemunculan dewan *Voolskard*, pegawai keagamaan, institusi pendidikan dan semacamnya menjadi institusi artikulasi bagi kepentingan dan kebutuhan masyarakat. Aturan telah disepakati, tatanan telah dibuat, maka tidak ada ruang lain bagi praktik diluar sistem yang telah disediakan oleh negara.

Ketika saluran kepentingan telah disediakan oleh negara, maka secara etik harus ditaati untuk menjaga kelancaran sistem dan terhindar konflik. Dari siniawal

dominasi dilakukan, ketika terjadi persilangan pendapat dan kepentingan diantara ummat didalam institusi negara. Menjaga dan mengatur distribusi kepentingan memerlukan sebuah legitimasi tertentu, dan itu berada ditangan pemerintah Hindia Belanda. Untuk menjamin tata aturan itulah maka negara menerapkan beragam ordonansi, pencatatan dan pengawasan legalitas praktik yang disepakati. Namun disisi lain tanpa disadari telah terjadi dominasi dan penerimaan terhadap dominasi tersebut dari praktik negara kepada ummat.

Selanjutnya negara memiliki hak juga mengambil sebuah tindakan terhadap segala praktik yang mengancam nilai yang disepakati. Ketidakpuasan terhadap kerja pemerintah sudah diatur dalam etik tertentu, dalam sebuah saluran tertentu, namun yang paling utama adalah penegakan *rust en orde*. Sehingga negara mendapat legitimasi untuk memberikan sangsi. Untuk menjamin legitimasi ini maka pemerintah Hindia Belanda mendirikan *Kantoor voor Inlandsche zaken*, aparat birokrasi dan juga P*olitieke Inlichtingen Dienst* (PID) sebagai eksekutor terhadap ancaman *rust en orde*. Menjadi legalitas bagi pemerintah untuk melakukan kekerasan terhadap warganya jika nilai atau praktik warga itu dinilai mengancam nilai atau praktik warga yang lain, dengan kata lain nilai dari negara.

9. Ummat dan Pengawasan *Panoptic* Negara

Dalam kacamata ini kita harus membedakan *pattern* masa pemerintahan Hindia Belanda dan pemerintahan Orde Baru, bahwa keduanya berbeda bukan karena perubahan otoritas "dominasi negara". Namun lebih kepada relasinya yang berhubungan dengan kompleksitas

persoalan yang dihadapi dan perubahan pada basis *episteme* ummat dan negaranya. Jika *rst en orde* menjadi pusat wacana dalam kekuasaan pemerintahan kolonial Hindia Belanda, maka era Orde Baru memiliki mantra yang berbeda. "Pembangunan" adalah alat penjelas utama dalam wacana tentang pemerintahan masa Orde Baru, yang kadang justru mengabaikan wacana pengetahuan lain yang sebenarnya tak terbatas. Untuk itu kita harus menempatkan "pembangunan" sebagai sebuah bentuk wacana diskursif yang menjadi dasar praktik dari cara-cara bernegara pemerintahan masa Orde Baru.

Sebelum mengurai tentang pembangunan ada sebuah pertanyaan yang harus segera kita jawab, tentang bagaimana ummat dan Institusinya dikontrol dalam manajemen negara? Kita sering mendengar konsep Islam masa Orde Baru yang memilah ummat dalam frasa "Islam politik" dan "Islam kultural', yang artinya ada "ummat politik" dan "ummat kultural". Dalam wacana diskursif kala itu, ummat politik juga sebenarnya mendapat pengertian yang sempit, yaitu ummat yang berkehendak untuk mendirikan negara Islam, baik dengan jalur politik atau jalur kekerasan. Di awal pemerintahan masa Orde Baru, untuk ummat politik cuma ada satu pilihan *treatment* yang dilakukan negara, yaitu "*gebug*" sampai akarnya dan tidak ada cara lain. Karena mereka adalah golongan yang *radikal*, *ekstrem kanan* dan *teroris* yang mengganggu tata tertib.

Dominasi dalam Rule of Game

Seperti halnya pada pemerintahan dimasa Hindia Belanda, institusionalisasi adalah cara Orde Baru dalam memberikan pengakuan terhadap kepentingan

golongan tertentu. Institusionalisasi kebutuhan ummat dilakukan dengan memberikan ruang bagi representasi kepentingan ummat. Seperti yang telah kita pahami, institusionalisasi membawa kuasa yang luar biasa bagi negara karena *rule of game* di dominasi oleh kepentingan negara. Institusionalisasi adalah bentuk konkrit dari kuasa negara kepada Ummat.

MUI (Majelis Ulama Indonesia) adalah institusi pertama masa Orde Baru yang terkait ummat didirikan atas inisiatif presiden pada kongres ulama 28 juni tahun 1975. Lembaga ini dimunculkan sebagai lembaga korporat negara yang berisi sekelompok Ulama dari berbagai golongan. Tugas utama dari MUI (Majelis Ulama Indonesia) adalah memberikan kejelasan ummat tentang beragam persoalan agama, dengan kata lain fatwa yang di akui negara adalah dari MUI. Jabatan dewan pertimbangan MUI diisi paling tidak empat menteri; Menteri Agama, Menteri Penerangan, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan serta Menteri Dalam Negeri. Sehingga tak terbantahkan jika MUI adalah alat kuasa negara yang efektif dalam memberikan kontrol terhadap Ummat. Keperpihakan pada kebijakan pemerintah memunculkan beragam fatwa yang diskursif, sehingga pernah pilihan mengeluarkan fatwa KB dan transmigrasi dirasa lebih penting daripada fatwa untuk SDSB. Fatwa-fatwa inilah yang dapat kita baca sebagai program negara yang dilakukan oleh institusi. Akibatnya MUI tidak mendapat legitimasi penuh dari ummat, ada beragam reaksi, sebagian ummat justru melakukan sebuah perlawanan aktif maupun simbolis dalam menandingi peran institusi negara. Diakui atau tidak ketaatan kepada fatwa MUI bersifat kalkulatif, dimana ummat hanya menggunakan fatwa yang sesuai dengan kepentingan mereka sendiri. Karena dilain sisi masih ada pilihan *batsul masail* di NU

dan dewan *tarjih* di Muhamadiyah, sehingga seringkali menjadi tandingan fatwa yang dimunculkan oleh MUI.

Selain MUI, negara juga mensponsori berdirinya institusi baru bagi para cendekiawan Ummat kedalam ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia). Berangkat dari restu presiden, ICMI hadir dan besar serta memiliki pengaruh yang kuat dalam kemajuan ummat selanjutnya. Meski lebih banyak diisi oleh para birokrat, kehadiran ICMI mampu memberikan alternatif warna baru bagi negara[130]. Institusionalisasi dengan membentuk lembaga sebagai artikulasi kepentingan memiliki makna yang cukup penting dalam kuasa negara. Institusionalisasi adalah sebuah pengakuan negara dari praktik ummat yang dianggap tidak membahayakan keberlangsungan pemerintahan. Pengakuan ini dalam praktik negara bisa berarti luas, yang kemudian menjadi referensi dari kebijakan negara kepada ummat (lihat kembali tabel 2). Kemunculan ICMI disatu sisi disambut dengan hangat oleh ummat, namun juga mendapat respon yang bertentangan bagi ummat yang lain. Fordem dan beberapa gerakan demokrasi yang dimotori oleh sebagian ummat justru hadir sebagai rangkaian resistensi dari kehadiran ICMI.

Namun harus diakui, bahwa dalam setiap pemerintahan institusionalisasi kepentingan ummat masih menjadi cara yang efektif dalam menyalurkan kepentingan negara sekaligus kontrol. Akibatnya ummat tertundukkan, tergantung dan terdisiplinkan oleh negara. Merujuk pada tuduhan Foucoult, bahwa institusionalisasi adalah sebuah program dari proses kekuasaan yang dipahat dalam ruang sosial dan mendukung jenis pengawasan baru[131]. Pengakuan dan penghidupan yang

130 Baca Hefner, *Opcit*.

131 Foucoult. *Power/Knowledge; selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, The

diberikan negara melalui institusionalisasi keagamaan dan pelembagaan aktifitas politik, akan menciptakan sebuah stabilitas politik (ketenangan politik). Seperti yang pernah disinggung Huntington, ini bisa terjadi karena pelembagaan politik memerlukan sebuah kerelaan untuk menyesuaikan diri. Sedangkan gerakan diluar struktur negara cenderung untuk di abaikan, meski sebenarnya negara tetap menerapkan kontrol dalam bentuk yang berbeda.

Paling tidak dengan adanya institusionalisasi kepentingan ummat, negara memiliki aparatus yang terlatih dalam menjalankan program negara. Keluarga Berencana (KB), sebagai salah satu program negara mendapat reproduksi lebih jauh dari beragam institusi negara, sebut saja MUI, Departemen Kesehatan, Militer, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Dengan adanya institusionalisasi secara tidak langsung terjadi proses spesifikasi program politik negara pada beragam wilayah wacana. Sehingga segala bentuk pengaturan dan pelarangan oleh negara mendapat justifikasi sebagai upaya menciptakan "pembangunan".

Institusionalisasi adalah bentuk pengakuan negara terhadap eksistensi sebuah golongan, yang artinya nilai dan norma mereka bisa diterima. Pengakuan lembaga ummat semacam NU dan Muhamadiyah tentu berbeda nasib dengan lembaga dari golongan *Darul Arqam* dan *Syiah*. Kaum *Arqam* dan *Syiah* yang sudah dilabeli sebagai bid'ah semakin terpojok ketika negara tidak mengakui keberadaan mereka, makna lain bahwa negara tidak punya kewajiban untuk melindungi mereka. Akibatnya muncul legalitas dalam dominasi satu kelompok terhadap kelompok lain, dalam arti yang lebih ekstrim

Harvester Press, Great Britain,1980. Hal: 110

terjadi kekerasan yang di legalisasi oleh negara. Efek institusionalisasi kemudian memaksa mereka menyingkir dari jangkauan negara, sehingga jauh juga dari kontrol negara.

Dari ragam respon terhadap bentuk institusionalisasi oleh negara, muncul sebuah tipe gerakan ummat yang baru di masa Orde Baru. Ruang yang tidak disediakan negara bagi golongan ummat ini akhirnya membuat mereka menciptakan ruang baru di luar negara. Dalam menciptakan surveilitasnya maka golongan ini lebih banyak membentuk institusi bawah tanah, yang sifatnya rahasia, sehingga kolektifitas rahasia ini memunculkan militansi yang kuat. Akibat dari penangan politik dimas Orde Baru maka bermunculan *secret society* dikalangan ummat, sesuatu yang laten namun selalu menjadi kambing hitam intelijen. Meski tak sebesar jaringan gerakan *freemansory*, 'lembaga rahasia ummat' ini bergerak diluar wilayah atau isu yang dijangkau negara. Pada akhirnya, tidak diakuinya gagasan mereka sekaan juga menegasikan eksistensi hidup mereka. Mengingkari realitasnya sebagai warganegara.

Ketika sebagian ummat yang lain mendapat ruang untuk wacananya, maka pengingkaran negara terhadap ummat golongan ini sebenarnya tidak terkait dengan benar-salah wacana yang di usung, karena pemerintah sebenarnya tidak peduli. Mereka dilarang hanya karena diindikasikan berpotensi mengancam kuasa negara. Negara ternyata tidak konsisten dalam menerapkan aturan, beragam praktik diskursif muncul karena bias kuasa ini. Hal inilah yang kemudian memunculkan respon negara yang beragam. Jika kita mengingat kembali kisah Islam Jamaah di akhir 90-an maka kita dapat menemukan diskursifitas praktik negara. Awalnya sekte

yang dipimpin oleh Haji Nurhasan Ubaidah ini dianggap aneh, kelompok ini mengklaim sebagai bentuk murni dari agama Islam yang terlepas dari mahzab-mahzab yang dianggapnya sesat. Ummat menuduh kelompok ini melakukan keonaran, menggedor-gedor masjid yang tidak mengikuti ajarannya, serta menajiskan ummat yang lain. Pada awalnya dengan garang Ali Murtopo dan Murtono mengecam gerakan ini. Sambil mengancam akan mengeluarkan sebuah pernyataan bahwa praktik Islam Jamaah bertentangan dengan Islam, dan bagi yang terlibat akan diusut. Bahkan MUI Jakarta mendesak masyarakat Islam melaporkan kepada pemerintah atas kegiatan-kegiatan kelompok Islam Jamaah[132].

Inkonsistensi praktik negara dalam menangani persoalan ummat adalah bentuk diskursifitas yang muncul dari pertimbangan politis. Yang menarik dan menjadi kunci praktik negara selanjutnya adalah posisi Islam jamaah sebagai lembaga yang berada dibawah payung Lemkari (Lembaga Karyawan Islam), sebuah organisasi yang berafiliasi pada Golkar. Dengan berada di bawah naungan partai pemerintah maka selamatlah kelompok ini dari pengekslusian oleh negara. Lemkari (Lembaga Karyawan Islam) kemudian bertransformasi menjadi LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia) sebagai respon terhadap protes ummat. Dengan komitmen yang kuat untuk mendukung kemenangan Golkar, maka persepsi negara terhadapnya juga berubah. Jika sebelumnya dikenal dengan stereotip sebagai kelompok *bid'ah* dan ajaran sesat maka citra mereka sekarang digambarkan sebagai kelompok marjinal yang tertindas dan memerlukan perlindungan negara.

Selain institusionalisasi, kontrol negara Orde Baru

132 Suryadinata, Leo. *Golkar dan Militer; Studi tentang budaya Politik*, LP3ES, Jakarta, 1992

juga hadir dalam pola pengawasan fisik, seperti halnya fungsi PID dimasa kolonial. Pemerintah Orde Baru menyediakan banyak aparatus dalam kerja mata-mata fisik ini, yang menggunakan militer, birokrasi sipil atau mata-mata partikelir. Diawal kekuasaan Orde Baru membentuk Kopkamtib (Komando Pemulihan Keamanan dan Ketertiban) yang tidak memiliki batas masa tugas. Kopkamtib dipimpin langsung oleh Soeharto dan masih dipertahankan sampai dia memegang jabatan presiden. Tugas dari Kopkamtib adalah menangkap, mengawasi, memberi ijin, menilai atau membubarkan sebuah kegiatan atau institusi, yang pada akhirnya sering berakhir di penjara.

Ketika biro keamanan nasional ini berubah nama menjadi Bakorstanas (Badan Koordinasi Bantuan Pemantapan Stabilitas Nasional) yang juga mempunyai perwakilan disetiap daerah, maka cakupan pengawasan juga semakin meluas. Bakorstanas kemudian menjadi pusat dari koordinasi pengawasan (mata-mata) negara, dalam setiap kegiatan ummat. Bakorstanas merangkai semua departemen dan lembaga negara untuk memberikan pengawasan dan kontrol, bukan hanya sekedar OPSUS seperti dimasa lampau. Bakorstanas memiliki kewenangan dalam memberikan instruksi pada Departemen Penerangan, Kepala Daerah, Kodim dan lembaga lainnya.

Perubahan terminologi "keamanan dan ketertiban" menjadi "stabilitas nasional" memiliki konsekuensi terhadap wilayah pengawasan yang diterapkannya semakin meluas. 'Keamanan dan ketertiban' hanyalah merujuk pada aksi yang mungkin akan mengganggu *rust en orde*. Namun terminologi 'stabilitas nasional' mencakup apapun yang berhubungan dengan stabilitas

nasional, segala bentuk potensi protes kepada negara. Disinilah peran lembaga intelijen negara menjadi multi fungsi, kadang sebagai tentara, da'i, ahli metodologi atau intelektual. Bakortanas atau juga Kodim menjadi seorang ahli metodologi ketika ada penelitian yang tidak sesuai dengan metodologi negara[133].

Upaya yang lain dari negara dalam menciptakan struktur kebenaran yang mendukungnya adalah dengan melakukan de-ideologisasi kepada ummat. Setelah melakukan serangkaian dominasi pada beragam institusi negara juga ingin menginfiltrasi pikiran ummat. Beragam indoktrinasi dilakukan bahkan melebihi Manipol-USDEK era Soekarno. Pola pendisiplinan dalam institusi pendidikan dilakukan melalui mata pelajaran seperti PMP (Pendidikan Moral Pancasila), PSPB (Pendidikan Sejarah Perjuangan Bangsa) yang berisi doktrin-doktrin dan tafsir sejarah rejim. Ditambah lagi bagi seluruh aparatur negara harus menjalanii ritual P-4 (Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila), Kursus Pra-Jabatan, Lemhanas (Lembaga Pertahanan Nasional), dan sebagainya. Pendisiplinan ini tersebar kedalam beragam media dan ruang institusi yang memungkinkan negara hadir. Respon dan resistensi tentu beragam dalam hubunganya dengan kegiatan ini.

Negara di masa Orde Baru dengan 'praktik liberal otoritarian', pengawasan dan kontrol ini diciptakan dalam dominasi oleh golongan tertentu. Dengan membentuk jejaring struktur kebenarannya yang didasarkan pada tafsir masa lalu maka pengawasan dan kontrol dapat dibenarkan. Namun dari sini juga kemudian muncul sebuah praktik serupa dalam masyarakat di dalam komunitas negara, masyarakat mengidentifikasi

133 Lihat Daniel, *Opcit*

kebenarannya dengan representasi yang sama dibentuk oleh negara. Peniruan struktur kebenaran dalam praktik berbahasa paling mudah untuk dapat kita amati.

Untuk lebih memahami bagaimana cara dan strategi yang digunakan oleh pemerintah masa Orde Baru, maka kita juga perlu mempertimbangkan hubungan beragam aspek moral, adat, perilaku dan kebenaran *apriori* yang melekat saat itu. Contoh yang paling konkrit dapat kita temukan dalam praktik berbahasa yang merupakan persilangan dari beragam arena sehingga mampu menciptakan strukturnya sendiri. Dalam praktik berbahasa kita dapat mengamati beragam bentuk kepatuhan, produktifitas dan ketertiban dalam memaknai sebuah tindakan politik.

Kata dan Teks sebagai Polisional Panoptic

Dalam sebuah *governmentality* yang dibutuhkan adalah legitimasi praktik negara atas nama kepentingan warganegaranya. Muncullah kemudian politik bahasa sebagai strategi kekuasaan terhadap dominasi negara. Kata dan bahasa bukan hanya untuk memahami realitas, namun juga membentuk realitas. Sehingga antara bahasa dan realitas seakan adalah sebuah kesatuan, secara *apriori* statemen yang paling sering muncul kepermukaanlah yang diidentifikasi sebagai realitas.

Politik bahasa dalam pemerintahan sudah digunakan jauh hari pada masa pemerintah Hindia Belanda. Dalam politik Hindia Belanda, *rust en orde* (ketenangan dan ketertiban) menjadi konsep masyarakat ideal yang ingin dicapai. Namun kemakmuran dan ketertiban ini selalu diancam oleh *relletjes* (gangguan-gangguan), yang dilakukan oleh para *opstanden* (para pemberontak) yang

hanya terbawa arus *revolutionnaire uitbarstingen* (riuh rendah revolusioner)[134]. Sehingga ketika pemerintah kolonial mengambil tindakan fisik dalam bentuk pengasingan, pembatasan, pembubaran, *ordonantie* dan semacamya sebagai kewajaran dari tugas negara.

Substansi kekuasaan berbahasa tidaklah berbeda, seperti halnya dimasa Hindia Belanda, *rust en orde* dari pemerintahan Orde Baru berkembang dalam kata dan frasa tertentu. Kata kunci yang dipakai adalah 'asas tunggal', 'wawasan nusantara', 'tinggal landas', 'disiplin nasional', 'intropeksi', 'mawas diri', 'keterbukaan' dan semacamnya. Namun selalu muncul juga bentuk *relletjes* sehingga di identifikasi kata seperti 'bahaya laten komunis', 'gangguan keamanan', 'adu domba' dan juga 'orang yang mengigau'. Sedangkan para *opstanden* adalah mereka yang biasa dilabeli 'anti-pancasila', 'ekstrem kiri/kanan', 'GPK', 'SARA', 'subversi'. Sebuah kemiripan dengan dengan para *revolutionnaire uitbarstingen* yang melakukan kegiatan, 'inkonstitusional', 'mbalela', 'diluar sistem', dengan cara 'mendalangi', 'menunggangi' dan semacamnya[135]. Penggunaan kata dan bahasa itu diulang dan diulang, saling merujuk dan digunakan secara *apriori* oleh apparatus negara, media dan ummat seakan menegaskan kata itu sebagai realitas[136].

134 Anderson, Benedict R.O'G. Bahasa Politik Indonesia, dalam Latif, Yudi, *et al. Bahasa dan Kekuasaan; politik wacana di panggung Orde Baru*, Mizan, Bandung, 1996. Hal:135.

135 Latif, Yudi, *et al. Prolog: Bahasa dan Kekuasaan; politik wacana di panggung Orde Baru*, Mizan, Bandung, 1996. hal 38-39

136 Bahasa dan kata digunakan sebagai penanda sebuah realitas, jika di analogikan, sebutlah 'sapi' jika ada binatang putih, berkaki empat dengan dua tanduk. Kata "sapi" menjadi sebuah tanda yang membedakan dengan tanda lain seperti "batu", "kambing" dan kata yang lain. Artinya kata "sapi" adalah perwakilan dari realitas binatang putih, berkaki empat dengan dua tanduk yang ditandai. Namun bagaimana jika sesuatu ditandai "sapi", meski tidak memenuhi prasyarat sebagai tertanda "sapi"? Mungkin struktur bahasalah yang bisa menjadi hakim masalah ini. Namun kita tidak sedang membicarakan bahasa dan kata dalam analisa struktural, gramatika, semantik atau semacamnya. Yang ingin kita urai adalah bahasa dan kata sebagai sebuah praktik. Dalam pandangan praktik bahasa, dengan kekuasaan dan otoritas pengucapnya maka bisa jadi realitas "sapi" adalah sesuatu yang sudah ditandai

Hegemoni kata pada akhirnya juga memunculkan sebuah bentuk represif negara pada ummat. Ketika pemaknaan kata menjadi sedemikian jelas dalam sebuah aturan "*bahasa yang baik dan benar*", maka penggunaannya dapat distempel dalam label hitam-putih. Doktrin dalam kata memiliki pengaruh yang sangat signifikan terhadap bentuk kepatuhan dan perlawanan yang bisa dinilai dalam kata. Selain itu proses simplifikasi realitas ini membawa pengaruh pada praktik ummat. Kata menjadi tidak hanya sekedar tanda dan penanda, namun kata telah dibebani sebagai representasi kebenaran realitas.

Secara sederhana bahasa di masa Orde Baru cenderung menandai setiap realitas sesuai dengan kata yang digunakan. Secara sederhana pula kita dapat mengklasifikasikan kata dan bahasa politik dimasa Orde Baru kedalam tiga indikator; merah (berbahaya), kuning (hati-hati) dan hijau (dipromosikan). Praktik politik bahasa dimasa Orde Baru bukan hanya melakukan *kromo*-nisasi bahasa seperti yang pernah disinggung Ben Anderson, namun juga *ngoko*-nisasi bahasa. Kala itu Orde Baru sering melembutkan makna dengan kata yang lebih elegan untuk praktik pemerintah seperti kata "relokasi" untuk mengganti kata "penggusuran", kata "kenaikan" harga diganti dengan "penyesuaian harga", muncul juga kata "diamankan" dan ragam lainnya. Namun sebaliknya terjadi juga *ngoko*-nisasi dalam memaknai praktik yang berbeda dengan negara, kritik di sebut anti atau subversi, HAM sering disamakan dengan sisa-sisa kebangkitan PKI dan semacamnya.

Secara politis realitas tidak lagi ditentukan oleh apa yang bisa diamati, namun dari konsepsi kata yang digunakan. Sehingga kata itu sendiri adalah sebuah realitas

sebagai "sapi", meski dia bukan "sapi". Logik inilah yang akan kita gunakan menilai cara kebahasaan *polisional panoptic* Orde Baru.

yang lebih nyata dari pada yang didefinisikan. Kosakata tertentu menjadi *mantra* dalam praktik politik, kesalahan pengucapan *mantra* bisa menjerumuskan seseorang kepenjara. Sehingga hubungan antara kata dan realitas dalam praktiknya mengalami *hipertafsir* terhadap segala praktik negara. Apapun yang sudah ditandai oleh negara, maka harus diterima juga bahwa realitasnya seperti frasa yang digunakan. Artinya semua aktifitas individu atau kelompok jika sudah dilabeli dengan *'ektrem kiri', 'OTB', 'GPK'*, maka sudah sewajarnya jika negara mengambil tindakan. Karena label itu yang menentukan realitas apa sebenarnya mereka. Lebih kongkritnya tentang daftar *mantra* kata politik Orde Baru perhatikan tabel 2.

Ketika kebenaran berbahasa secara *apriori* diterima dan dipraktikkan yang terjadi adalah perulangan. *Hipertafsir* menjadi praktik dari *hiperrealitas* representasi diri, dengan menafsirkan dirinya kedalam kata-kata hijau. Dalam kata sebagai ekspresi rasa narsisnya, terciptalah *language game* dalam doktrin pembangunan, misal saja "Jakarta Tegar Beriman", "Bandung Berhiber", "Semarang Kota Atlas", "Yogya Berhati Nyaman", "Solo Berseri", "Tegal Kota Bahari", "Bekasi Kota Beriman", "Tasik Bersinar" dan lainnya lengkap dengan butir definisinya. Program-program negara kemudian dikemas dalam kata yang manis, Kadarkum (Keluarga Sadar Hukum), NKKBS (Norma Keluarga Kecil, Bahagia dan Sejahtera), Kelompencapir (Kelompok Pendengar, Pembaca dan Pirsawan), KB (Keluarga Berencana) dan masih banyak yang lainnya.[137] Meski tidak semua, praktik ini juga memunculkan peniruan ummat yang dapat kita lihat dalam stiker "*I Love Islam*", "*Allah in My Heart*", "Muhamad Idolaku" dan semacamnya, seakan sangat

137 *Ibid*. hal:.37

penting merepresentasikan realitas mereka kedalam sebuah frasa atau kata.

Tabel.2. Kata/frasa politik dalam realitas Orde Baru

Tingkatan Indikator	Representasi (penanda)	Aktor atau Institusi	*Enunciative Word* (Kata yang dirujuk)	Realitas	Tindakan Politik
Hijau (*rust en orde*)	Bersih, stabil, tertib, manusia Indonesia seutuhnya, normal, ..dll	Golkar, MUI, ABRI, ICMI, Korpri, Soeharto, Harmoko, ..dll	Pembangunan, Pancasila, anti-komunis, semangat Orde Baru, keamanan dan ketertiban, abdi negara, kebulatan tekat, tinggal landas, ..dll	Kemajuan, berwawasan, disiplin, bersih diri, bersih lingkungan, bertanggung jawab, ...dll	Pembinaan, penyuluhan, penataran, pengarahan, membimbing, ..dll
Kuning (*relletjes*)	Kiri baru, OTB, jamaah usroh, ..dll	Fordem, Petisi 50, PPP, PDI, LSM, Gus Dur, Megawati, ..dll	HAM, demokrasi, Sektarian, Korupsi, Nepotisme, Kolusi, anti-pembangunan, buruh, jurdil, keterbukaan, …dll	Adu domba, mengigau, mbalela, mendalangi, diluar sistem, kecemburuan sosial, tidak bertanggung jawab, ...dll	Cekal, Waskat, waspada, penertiban, penataan, instropeksi, ..dll
Merah (*opstanden*)	Ekstrem kiri, Ekstrem Kanan, GPK, Radikal, ..dll	PKI, Dema, Komando Jihad, Tempo, Detik, PRD, A.M. Fatwa, ..dll	Komunis, Anti-pancasila, SARA, golput, negara Islam, demonstrasi, diktator, ..dll	Bahaya laten, gangguan kemanan, subversi, makar, inskonstitusional, …dll	Diamankan, normalisasi, relokasi, gebug, diambil tindakan, ..dll

Sumber: olah data dari berbagai sumber

Praktik berbahasa bukan hanya untuk menunjukkan beradab dan tidak beradab, namun berkembang menegaskan benar dan salah. Artinya bahwa kegiatan berbahasa bisa memunculkan praktik kebenaran negara dalam menggunakan hak untuk melakukan kekerasan. Jika negara mengatakan bahwa 'kelompok petisi 50' yang suka mengkritik negara adalah 'OTB'

tempat berkumpulnya 'orang yang mengigau' dan 'anti-pembangunan', maka realitasnya adalah mereka sama dengan PKI yang dapat "diamankan". Mereka yang menolak kebijakan pemerintah Orde Baru disebabkan karena tidak memiliki 'semangat pembangunan', 'wawasan nusantara' dan 'disiplin nasional'. Oleh karena itu mereka berhak dan wajib untuk dicekal oleh negara demi keamanan dan ketertiban. Realitas 'kelompok petisi 50' didefinisikan dalam terminologi frasa Orde baru, sedemikian mudah tanpa harus ada proses klarifikasi pada realitas yang didefinisikannya. Realitas perlawanan terhadap "korupsi", "kolusi" dan praktik "nepotisme" yang kelompok petisi 50 bawa menjadi kabur digantikan konsepsi realitasnya sebagai kelompok *relletjes*. Hal yang sama dialami untuk menghakimi Fordem, PRD dan lainnya.

Ketika kata disamakan dengan realitas, dari realitas yang terpahami itu maka kebenaran dapat diterapkan, sehingga sangsi atau penghargaan dapat dilakukan. Sesederhana itu aparat negara mengidentifikasi realitas dari sebuah kata, dan masyarakat ummatpun tidak terlalu susah memahami logika ini. Kemudahan negara dalam memaknai realitas membawa pembenaran penggunaan dominasi fisik (kekerasan), akibatnya ummat juga melakukan sebuah peniruan dari praktik itu. Dengan mudah ummat kemudian mengatakan, "*akan muncul kembali sisa-sisa kekuatan PKI !*", karena mereka menemukan indikasi yang mirip dengan PKI. Yaitu seringnya kata yang digunakan oleh mereka; demonstrasi, anti pancasila, diktator. Dengan berubahnya kata *mantra* itu telah menjadi *political anchor*, dan yang terjadi kemudian ummat dapat menghakimi realitas yang ada disekitarnya oleh mereka sendiri.

Misalkan dengan gampang Soewono, seorang satpam, membentak, "*Aku saja yang pegawai negeri tak pernah unjuk rasa. Kalian buruh kecil unjuk rasa segala,* ***seperti PKI saja****! Belajar dulu sama aku kalau mau unjuk rasa!*"[138]. Dengan mantra kata inilah soewono-soewono yang lain juga tak ragu *menggebug* para demonstran. Identifikasi PKI atau tidak begitu mudah dilakukan oleh ummat, kemudahan itu juga kemudahan dalam menghakimi kata sebagai realitas. Identifikasi kata itu menjadi password bagi ummat untuk menghakimi ummat yang lain. Seorang kepala desa bisa dengan mudah melaporkan pembangkangan warganya, ketika ada indikasi ke'*Pé-Ka-ian*'nya, atau juga meneriaki maling dengan kata yang sama.

Bagi aparat negara praktik ini adalah wajar, sebut saja Gubernur Jawa Tengah 1969, Munadi, yang menuduh H.C.Princen sebagai sisa-sisa PKI. Asumsinya sederhana, karena Haji Princen menggugat dan mempertanyakan kematian 860 yang dibunuh secara massal di Purwodadi pada tahun 1968[139]. Semua yang tahu sejarah Haji Princen akan merasa aneh jika kemudian dia diindikasikan sebagai anggota PKI yang ingin *come back*, karena terindentifikasi menggunakan kata HAM dan *term* anti-pancasila (versi orde baru tentunya). Dengan mudah realitas Haji Princen sebagai pejuang kemerdekaan dan pembela HAM lenyap dan digantikan realitas sebagai PKI. Tuduhan-tuduhan yang diindikasikan dari kata kemudian berlanjut dalam prosesi kepemerintahan Orde Baru. Praktik inilah yang digunakan puluhan kali dan puluhan tahun oleh aparat negara untuk menyelesaikan persoalan. Seseorang atau kelompok diterima oleh masyarakat untuk 'diamankan; negara jika terbukti bahwa dia 'ekstrim kanan atau kiri',

138 Dhakidae, Daniel. *Opcit*. Hal: 424
139 *Ibid* , Hal: 293

cara membuktikannya adalah dengan kosakata yang digunakannya.

Saat itulah negara benar-benar mampu menciptakan sebuah *apriori* legalitas kekuasaan terhadap ummat. Dengan demikian negara dipahami sebagai pusat kekuasaan, maka negara juga menjadi sarana tumpuan mencari simpati. Dengan senang hati ummat merasa berjasa jika mampu melaporkan penyelewengan kosakata, sehingga kesadaran dari praktik *stick and carrot* negara benar-benar berjalan. Begitu ampuhnya praktik ini kemudian memunculkan praktik lain yang lebih *diskursif*, kata dan frasa menjadi alat mata-mata bagi ummat satu dengan ummat yang lain. Disinilah konsep *polisional panoptic* bahasa bekerja, dimana pengawasan justru terjadi dari proses saling mengawasi dari manusia didalamnya yang sebenarnya sedang diawasi. Dalam ungkapan Perrot, setiap kawan akan menjadi pengawas (*each comrade becomes an overseer!*)[140].

Praktik ini rupanya juga tak luput menulari sebagian intelektual kita, sebutlah kisah Din Samsudin dan Permadi yang sempat terekam dalam karya Hefner, *Civil Islam*. Permadi yang oleh negara sudah dalam status kuning, akhirnya mendapat moment untuk 'diambil tindakan' ketika ada ummat lain yang menjadi saksi praktik berbahasanya. Ungkapan Permadi dalam sebuah seminar di UGM, tentang kata 'Nabi Muhammad s.a.w' dan 'diktator', *disalahkaitkan* dengan kata 'Soeharto' dan 'Golkar', menjadikannya sebuah moment untuk dihakimi. Tafsir politik ini menjadi sarana bagi Din Samsudin (representsi Golkar & Muhamadiyah), KH. Hasan Basri (representasi MUI & DDII), Ismail Hasan Metareum (representasi PPP) dan banyak tokoh lainnya

140 Opcit, Foucoult (1980), hal: 122

meminta negara melakukan eksekusi penggunanya[141]. Permadi yang seorang *kejawen* dan dianggap *mbalela* terhadap negara hampir-hampir tidak berkutik, meski dia berusaha meyakinkan tafsir lain dari kata dan frasa yang diucapkannya.

Bahasa dan kata dalam politik masa Orde Baru telah dimerdekakan dari pengucapnya, *the death of author*, namun dijajah kembali kedalam struktur kuasa bahasa. Makna kata kemudian dibelenggu dalam disiplin negara, yang digunakan oleh untuk meraih sebuah kekuasaan yang lain. Kuasa kata menjadikannya semakin produktif, sehingga menciptakan pola interaksi dari manusia yang terdisiplinkan. Pola kekuasaan inilah yang kemudian memunculkan *homo orbaicus*. Meneruskan logika *homo orbaicus* Jalaludin Rahmat[142], penggunaan kata menciptakan kedisiplinan tertentu dan pola praktik politik tercipta dari masyarakat yang terkuasai kesadarannya. Ummat meniru dan mengembangkan strategi kuasanya dengan praktik yang sama dilakukan oleh negara. Ada sebuah alasan yang sangat kuat untuk memobilisasi ummat berdemonstrasi dan menjebloskan Arswendo Atmowiloto ke penjara misalnya, karena praktik kebahasaan yang salah oleh pelaku. Praktik ini berkembang sedemikian rupa, menyebar dalam beragam institusi ummat. Menciptakan strategi kuasa baru, sehingga dendam dari seseorang dapat terbalaskan dengan menanti sang musuh terjebak dengan kosakata yang dipilihnya nanti. Seorang guru bisa menghukum

141 Baca Hefner, Robert W. *Civil Islam: Islam dan Demokrasi di Indonesia*, terj. ISAI, Jakarta, 2001. Hal: 298.

142 Jalaludin Rahmat *mengcapture* praktik masyarakat Orde Baru dalam beberapa kriteria, namun menurut penulis konsepsi yang digunakannya dalam pemahaman kekuasaan yang negatif, yaitu bentuk perlawanan pasifnya. Dari sisi kekuasaan yang produktif tentu ini juga memunculkan praktik kepentingan dengan pola tertentu dari masyarakat. Lebih lanjut baca Jalaludin Rakhmat, Rekayasa Sosial, Rosdakarya, Bandung, 2005.

murid, dosen menghakimi mahasiswa, pejabat menangkap aktifis, dengan menggunakan kosakata yang mereka gunakan.

Meski kegiatan berbahasa seperti ini tidak selalu imanen yang seragam sepanjang waktu dalam praktik berbahasa ummat, namun kebahasaan yang politis menciptakan bentuk perilaku tertentu. Menghadapi sebuah *episteme* kebahasaan seperti ini kemudian memunculkan praktik "*off the record*" sebagai reaksi anti-kuasa. Istilah dan perilaku "*off the record*" menjadi populer dikalangan ummat pada masa pemerintahan Orde Baru. Beriring dengan dipakainya teknologi tulis dan rekam, akibatnya malah menjadikan pengawasan terhadap praktik kebahasaan semakin intensif. Dalam dunia jurnalistik dan penelitian "*off the record*" menjadi data yang *unpublished*. Data rahasia yang diketahui setiap individu sebagai rahasia, rahasia umum istilahnya. Para narasumber biasanya akan mengungkapkan hal-hal normatif ketika berada didepan *tape recorder*, namun ketika rekaman dimatikan maka 'fakta' baru akan dimunculkan. Pengawasan oleh kata, membuat mereka dikontrol oleh diri sendiri dan menjadi sebuah *unconsious practice* dari ummat Orde Baru. Dan inilah kekuasaan *polisional panoptic* yang bekerja lewat kesadaran individu, yang diterapkan oleh kuasa negara di masa Orde Baru.

Penutup

Apa yang dapat kita maknai dari sejarah diatas, bahwa ketika institusi telah menjadi sebuah praktik *apriori*, maka negara menerapkan strategi penataan melalui teknologi institusionalisasi kepentingan ummat. Pemerintah dimasa Hindia Belanda maupun Orde Baru

justru mewadahi saluran kepentingan bagi warga kedalam institusi negara. Aktifitas ummat yang sudah terkanalisasi kedalam institusi menciptakan sebuah pengawasan yang lebih efektif, meski dilain sisi juga menciptakan resistensi dalam bentuk baru. Dari sinilah kehadiran negara tidak dipertanyakan kembali, pengakuan negara terhadap ummat dan pengakuan ummat terhadap negara mengukuhkan identitas satu sama lain. Legitimasi negara tidak pernah dipertanyakan kembali, sebuah *legitimasi* yang didapat dari proses panjang *signifikansi* dan *dominasi* dalam kehidupan ummat.

Selain itu beragam institusi Islam yang terserap dalam sistem negara juga berusaha didisiplinkan oleh negara. Negara memanfaatkan beragam modal sosial sebagai perangkat mata-mata untuk menciptakan sebuah pengawasan sekaligus kontrol. Metode kontrol temuan pemerintahan dimasa Orde Baru diterapkan dengan mengembangkan polisional panoptic dalam berbahasa, yang tentu berbeda operasinya dengan masa kolonial. Bahasa diubah sebagai alat self control diperuntukkan bagi ummat, sehingga satu dan lainnya saling mengawasi. Dengan demikian ummat sepenuhnya harus berbicara dalam linguis orbaicus ketika ingin memasuki ruang publik yang disediakan negara, meski resistensi terus menerus hadir didalamnya.

Tentunya penataan terhadap ummat sebenarnya tidak hanya berhenti ditataran institusi, namun juga seluruh pemaknaan ruang dan waktu yang membentuk identitas didalamnya. Penataan oleh negara meliputi seluruh material yang dapat ditangkap oleh panca indra yang menentukan referensi identitas ummat. Proses pemaknaan ruang dan waktu oleh negara dan resistensinya inilah yang akan kita telusuri di bab selanjutnya.

Bagian Kelima

Governmentality dalam Jejak Kuasa yang Tersebar

10. Masjid: Jejak Politik Ruang dari Masa ke Masa

Teritori dalam sebuah negara modern memiliki arti yang sangat penting, begitu juga pahatan ruang sosial yang ada pada sebuah teritori. Masjid sebagai bagian dari konstruksi kuasa sebuah teritori negara memiliki arti penting untuk diamati. Kuasa dalam tubuh masjid meninggalkan jejaknya yang dapat kita lacak. Kekuasaan erat kaitannya dengan teritori dan arsitektural yang membentuknya, keduanya merupakan representasi dari nalar pikir kuasaanya. Bentuk, kaligrafi, monumen dan segala jejak arsitektural menjadi penanda jaman yang telah dilewatinya sekaligus kuasa yang tumbuh bersamanya.

Jejak kuasa negara bukan hanya dimaknai bagaimana arsitektur masjid itu dibangun, namun bagaimana juga arsitektural itu di organisasikan. Seperti kita ketahui, dalam pemerintahan modern menempatkan warganya dalam model pengawasan teritori dan arsitektural jauh lebih efektif daripada menghadirkan pengamat langsung di lokasi. Arsitektural menjadi bentuk model pengorganisasin politik, karena ruang diperlakukan

selayaknya jiwa. Ketika populasi dan praktik ummat semakin meningkat maka intervensi kekuasaan dalam ruang juga semakin intensif.

Jejak kuasa yang menubuh dalam masjid seperti itulah yang akan kita temukan merentang sepanjang jaman. Namun, sebelum kita berbicara tentang masjid kita perlu mengetahui apa itu masjid dan apa aktifitas didalamnya. Untuk menjawab pertanyaan ini, definisi Pijper tentang masjid rupanya sudah memenuhi apa yang ingin kita ketahui, sehingga dapat kita pinjam[143];

> Mesjid sebenarnya dipakai untuk ibadah salat lima waktu dan salat Jumat, sedangkan serambi dipergunakan untuk bermacam-macam tujuan, tergantung daerahnya. Pada waktu malam jika mesjid ditutup, serambi dipakai salat. Musafir dan orang yang tidak punya tempat tinggal boleh tidur di serambi. Pernikahan dilakukan diserambi, kalau tidak ada gedung yang khusus itu. Dahulu serambi juga merupakan tempat pengadilan agama, seperti disebut oleh Raffles. Hari besar agama seperti Maulud dan Mi'raj, dirayakan diserambi –kadang-kadang serambi juga dipakai untuk pengajian anak-anak muda dan orang dewasa. – Serambi itu juga dipakai untuk tujuan keagamaan. Pada tahun 1936 di serambi Mesjid Mangkunegaran, Surakarta, tiap-tiap Bulan pada malam tertentu diadakan pertemuan yang dihadiri oleh kurang lebih 150 orang laki-laki dan paling sedikit 80 orang wanita untuk mendengarkan nasihat (ceramah). Pada tahun 1941 Bupati Lebak mengadakan pertemuan dengan penghulu-penghulu dan para kiai dari daerahnya diserambi mesjid Rangkasbitung; pertemuan itu disebut tablig. – Serambi itu juga dipakai sebagai tempat untuk riyalat (Jw), riyădah (Arab) yaitu tidak tidur, tidak makan, dan hubungan seks. Dari semua ini kelihatan adanya kebutuhan kepada sebuah ruangan untuk tujuan keagamaan yang lebih baik tidak dilakukan di dalam mesjid, sehingga mesjid dalam keadaan suci untuk salat.

143 Pijper,G.F. Beberapa studi tentang Sejarah Islam di Indonesia Tahun 1900-1950. terj.UI Press, Jakarta, 1984. Hal: 7-8

Uraian Pijper diatas mengindikasikan bahwa Masjid merupakan ruang persilangan dari banyak kepentingan. Ruang antara ritual, agama, pendidikan, budaya dan politik yang dipertemukan dalam satu tempat. Sehingga masjid menjadi sebuah ruang institusi yang potensial bagi arena perebutan kekuasaan, khususnya hubungan negara dengan ummat. Menguasai dan mengontrol ruang institusi masjid akan memberikan efek yang besar terhadap penguasaan dan kendali terhadap ummat dan institusi Islam. Penjelasan Pijper tadi secara tidak langsung juga mengindentifikasi tiga aktor yang mungkin bermain didalamnya, yaitu; pemerintah (umara), intelektual (ulama) dan masyarakat (ummat).

Masjid bukan hanya kreasi nyata masyarakat yang memproduksinya, namun juga ekpresi mereka yang mencetak perilaku sosialnya. Gagasan dibalik arsitektural masjid, dan gaya yang mereka adopsi, merepresentasikan bagaimana nilai dasar paham sebagai warga negara yang mereka yakini dimanisfestasikan[144]. Sehingga penting juga bagi kita untuk menilik sebentar konstruksi nilai yang ditubuhkan kekuasaan pada masjid.

Mahzab dalam Ruang Kolonial

Sejak awal pemerintah Hindia Belanda cukup hati-hati dalam mengintervensi ruang aktifitas yang ada dalam masjid, sehingga mengesankan masjid tempat yang seram, tempat bersembunyi ekstrimis Islam. Kesan ini diperkuat oleh sebagian ulamanya (kyai) dengan gaya pakaian ala arabnya, yang mengingatkan aparat kolonial pada Diponegoro dan Imam Bonjol. Ketidaktahuan

144 Lihat Kusno, Abidin. Behind the Postcolonial; Architecture, urban space and political cultures in Indonesia, Roudledge, London, 2000. Hal: 4

pemerintah akan masjid dan ummat memunculkan kehatian-hatian dalam intervensi karena bisa memancing emosi ummat, yang bisa memunculkan perlawanan fisik.

Seperti yang kita pahami, ambivalensi kekuasaan menempatkan masjid sebagai ruang wacana tetap dianggap ancaman bagi pemerintahan Hindia Belanda. *Episteme* kolonial Belanda masih belum bisa menerima keberadaan ummat sebagai bagian dari program civilisation, warga negara seutuhnya, begitu juga dengan keberadaan masjid. Kontrol terhadap masjid dilakukan dengan berusaha semaksimal mungkin untuk mengurangi jumlah masjid, seperti juga jumlah para haji dan guru agama. Belajar dari masa lampau, pemerintah Hindia Belanda sadar betul penghancuran masjid justru akan menciptakan perlawanan yang semakin besar di kalangan ummat, maka cara baru harus diterapkan.

Untuk melacaknya, maka kita mulai dari menyusuri praktik kerja indologie dalam memberikan pemahaman yang benar tentang ummat dan juga masalah mereka. Pemerintah Hindia Belanda memiliki aparatus yang cukup efektif dalam penciptaan kontrol terhadap ummat dan pembatasan masjid. Kantoor voor Inlandsche zaken, institusi negara yang memiliki peran luar biasa kala itu, pemahaman mereka terhadap persoalan ummat justru menjadi awal dominasi mereka terhadap ummat. Seiring dengan institusionalisasi kepentingan ummat, termasuk persoalan agama, Kantoor voor Inlandsche zaken memegang kartu utama sebagai wasit yang menentukan rule of game.

Masa itu ummat sering berselisih soal ibadah Jumat, khususnya tentang ta'addudul Jum'ah, yakni pelaksanaan ibadah Jumat tidak satu tempat. Kantoor

voor Inlandsche zaken mengambil inisiatif sebagai juru rundingnya dalam perselisihan tersebut. Berbekal pemahaman konsep hukum mahzab syafii, Kantoor voor Inlandsche zaken bahkan mengangkat seorang sayyid sebagai pegawainya untuk memperkuat kapasitas negara sebagai hakim. Maka pemerintah Hindia Belanda masa itu menerapkan sebuah aturan berdasar paham mahzab syafi'i sebagai dasar rule of game. Ada banyak pertimbangan yang logis politis dengan menempatkan mahzab syafi'i sebagai pilihan, selain bahwa mayoritas ummat Islam menggunakan mahzab ini.

Menurut pandangan mahzab Syafii, didalam satu wilayah hanya diperbolehkan melakukan shalat jumat dalam satu tempat. Kaidah fikih syafi'i membawa konsekuensi bahwa setiap upaya untuk membangun masjid baru tidak dibenarkan, kecuali memenuhi syarat-syarat tertentu. Karena yang diakui sah adalah shalat jumat yang lebih dahulu, maka penyimpangan terhadap kaidah hukum fikih bisa mengancam sah tidaknya shalat Jumat[145]. Shalat Jumat akan dianggap sah bila tidak didahului atau dibarengi shalat jumat yang lain dalam satu wilayah. Sehingga prasyarat untuk mendirikan masjid harus memenuhi jarak tertentu, paling tidak suara adzan disatu masjid tidak terdengar di Masjid lain. Bahkan kadang dalam penafsiran Snouck, jarak kedua masjid hanya bisa diterima jika ditempuh dengan jalan kaki tidak kurang dari 7 jam[146].

Dalam pertimbangan politisnya, tentu keperpihakan mahzab Kantoor voor Inlandsche zaken lebih diutamakan pada tujuan negara, bukan penegakan hukum Islam. Pilihan mendukung mahzab Syafi'i adalah sebuah senjata yang ampuh dalam menciptakan kontrol. Penganut

145 Suminto, Aqib, H. *Politik Islam Hindia Belanda*, LP3ES, Jakarta, 1986. Hal: 170
146 *Ibid*

mahzab Syafi'i adalah para golongan tradisionalis yang berbeda dengan golongan modernis yang dekat dengan ide pembaharuan. Gerakan pembaharuan tidak terlalu terikat dengan mahzab, dan berbahayanya lagi bagi pemerintah mereka golongan ini lebih sering mempertanyakan legalitas pemerintah kolonial di Hindia. Pilihan pemerintah untuk mendukung mahzab Syafi'i adalah sebuah cara yang sangat strategis. Sebuah reaksi pemerintah kolonial terhadap kebangkitan pembaharuan Islam, Pan-Islamisme, yaitu dengan mengukuhkan mahzab Syafi'i sebagai 'mahzab resmi' yang diakui negara.

Maka kontrol yang berada ditangan Kantoor voor Inlandsche zaken diterapkan dalam bentuk ijin terhadap pembangunan masjid. Masjid di beberapa tempat yang sudah terlanjur didirikan terpaksa di non-aktifkan demi tegaknya hukum fikih syafi'i. Pengadilan agama, kontrolir dan Kantoor voor Inlandsche zaken menjadi hakim untuk sah tidaknya pendirian masjid. Dalam beberapa kasus seperti di Palembang tahun 1893, di Jakarta tahun 1900, Payakumbuh tahun 1911, masjid baru yang tidak syar'i dikategorikan masjid dhirar[147]. Seringnya kejadian seperti ini membuat sayyid Oethman, salah satu pegawai Kantoor voor Inlandsche zaken, kemudian mengarang sebuah kitab fikih Jam'ul Fawaid yang menjadi pegangan untuk setiap perselisihan tentang masjid[148].

Praktik negara sangat jelas, saran yang diberikan Snouck Hurgronje kepada pemerintah kolonial terhadap persoalan masjid dhirar selalu berbunyi "lebih baik jangan mengizinkan didirikannya masjid baru"[149]. Sekali lagi, tentu tujuan pemerintah kolonial juga bukan dalam

147 Masjid yang didirikan kaum munafik di jaman Rasullulah s.a.w. untuk memecah belah sahabat nabi, yang harus dirobohkan dan dijadikan tempat sampah. *Ibid*.

148 Ibid, Hal:174

149 Surat Snouck Hurgronje kepada Gubernur Jenderal W.Rooseboom.

rangka penegakan hukum mahzab Syafi'i. Namun kontrol itu sendiri, sebuah kontrol yang muncul dari pemahaman yang ada didalam agama itu sendiri. Ambivalensi membawa praktik diskursif dalam penanganan kasus masjid lainnya. Dalam kasus di Amuntai tahun 1894, terlihat jelas pemerintah kolonial lebih mengedepankan kontrolnya daripada hukum mahzab Syafi'i.

Kasus di Amuntai dipicu perselesihan antara pihak masjid baru dan masjid lama, pihak masjid baru merasa bahwa adzan di masjid lama tidak bisa didengar lagi dimasjid baru. Alasan inilah yang membuat mereka mendirikan masjid baru. Namun dalam kasus ini Snouck Horgronje dan sayyid Oethman memberikan tafsir lain. Mereka membela pihak masjid lama, karena alasan pihak masjid baru tersebut tidak dapat diberlakukan. Mereka berargumen bahwa ketentuan yang digunakan bukan terdengar atau tidaknya suara (jarak 2 masjid), namun jarak kedua kampung. Masih menurut Snouck, jarak antara kedua masjid adalah 2.760 meter, sedangkan jarak kedua kampung masih begitu dekat. Sehingga pendirian masjid baru tidak sah[150].

Terlihat bahwa kontrol yang diharapkan oleh pemerintah kolonial bukan hanya kontrol terhadap jumlah masjid secara kuantitatif, namun juga kontrol ruang wacana ummat secara kualitatif. Dengan membatasi jumlah masjid maka ruang ummat semakin kecil, dengan demikian diharapkan identifikasi ummat berdasar identitas keagamaan menjadi berkurang. Aktifitas dan praktik keagamaan membawa pengaruh yang besar terhadap kesadaran sebagai ummat.

Pengetahuan menjadi kunci dari pembentukan kuasa negara terhadap institusi ummat. Ilmu dan pengetahuan

150 Suminto (1986), *Opcit*, hal: 174

memberi peluang untuk melakukan dominasi pada struktur kebenaran, kemampuan berbicara pada ummat dengan bahasa ummat. Representasi kebenaran ummat adalah hukum fikih, terutama mahzab syafii, dengan memahami representasi ummat pemerintah Hindia Belanda mampu menciptakan kontrol yang cukup efektif didalamnya. Kuasa tercipta karena kemampuan untuk memadukan otoritas, pengetahuan dan persuasi dalam menciptakan program politik pemerintah.

Monumen Politik

Praktik negara pada ummat yang dilakukan oleh pemerintah kolonial bergerak pada nalar memerintah (*governmentality*) yang berbeda dengan jaman pra-kolonial. Kontrol terhadap aktifitas warganegara (citizen) adalah sebuah fenomena yang benar-benar baru diabad 19. Pada awalnya praktik kontrol terhadap perilaku society hanya berlaku pada wilayah kota kerajaan, sama dengan praktik kontrol polis di Eropa sebelum abad 17. Simbol menjadi penting, kekuasaan keraton hanya terletak pada wujud keagungan kekuasaan saja, simbolisasi identitas, simbolisasi wacana. Nalar kuasa pada perkembangan arsitektural di Indonesia mengalami pergerakan yang sama dengan Eropa abad ke-18, dimana seni bangunan berhubungan dengan kebutuhan untuk menciptakan kekuasaan, keabadian, dan manifestasi-manifestasi agung. Istana dan masjid adalah bentuk-bentuk yang agung selain benteng-benteng, dimana arsitektural memanifestasikan keagungan, kedaulatan dan ke-Tuhanan.[151]

151 Foucoult, Michel. *Power/Knowledge; selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, The Harvester Press, Great Britain,1980. hal 148

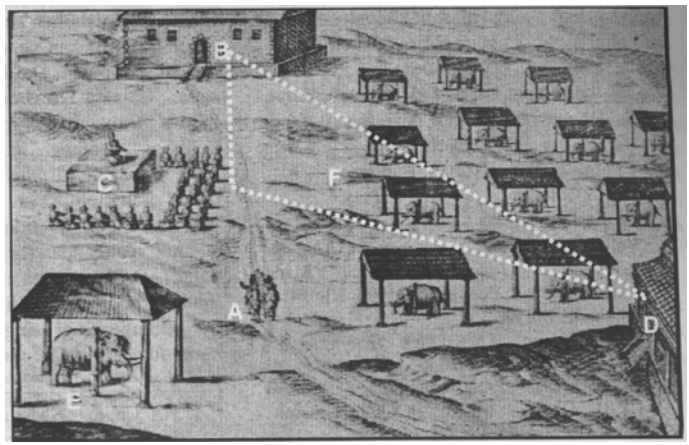
Menurut konsepsi arsitektural Jawa, masjid adalah simbol kuasa, yang juga tidak luput dari dominasi kuasa negara pada kerajaan-kerajaan sebelum abad ke-16. Masjid, kuil pada kekuasaan pra-Islam, menjadi salah satu unsur kosmologi kuasa Jawa. Sejak Majapahit sampai kerajaan Mataram Islam, tata kota diatur dalam aturan sumbu keramat "utara-selatan". Konsep ini masih bertahan meskipun penguasa berganti, rezim kekuasaan dari Hindu (Majapahit) ke Islam (Demak, Mataram) ternyata tidak merubah fungsi legitimasinya. Hal ini mungkin terjadi *episteme* dalam memahami kekuasaan masih sama, yaitu kuasa raja sebagai wakil Tuhan[152].

Untuk memahami lebih jauh kosmologi kuasa Raja kita dapat melihat lukisan anonim kota Tuban dibawah (perhatikan gambar 2), terlihat istana terletak pada ujung sumbu "utara-selatan", hal ini dapat kita simpulkan dari letak masjid (dalam lukisan ini terletak disebelah kanan depan). Lapangan luas (ruang publik lain), tempat rakyat biasa berkumpul atau dikumpulkan, identik dengan lebuh agung atau alun-alun, dimana terlihat raja sedang duduk di singgasana diatas panggung. Alun-alun ini merupakan ruang publik yang berfungsi sosial budaya dan religi Islam (Syncretism). Selain itu alun-alun juga digunakan untuk ritual keagamaan seperti acara grebeg

152 Perubahana agama Negara dari Hindu ke Islam hanya merubah kosakata yang digunakan, ternyata substansi cara pikir tetap sama. Untuk menyatukan segala kekuasaan (kasekten) maka diatur dalam sumbu keramat, dimana pada ujungnya terdapat kerajaan, alun-alun, disebelah utaranya yang identik dengan lebuh agung dan memiliki waringin kembar. Semisal, dalam kosmologi ruang yang membedakan hanyalah letak kuil, yang pada jaman majapahit berada di sisi Timur Lebuh Agung. Ketika kekuasaan berganti fungsi kuil kemudian digantikan Masjid, letaknya kemudian berubah berada di barat alun-alun karena masjid harus menghadap ke kiblat. Jika diantara alun-alun selalu ada dua buah pohon beringin, ketika islam berkuasa dialih maknai sebagai simbol dua kalimat syahadat sebagai penjaga ahlak. Meski pohon seperti itu, menurut Willem Lodwyckzoon, juga sudah ada dalam tata kota majapahit. Tempat istana selalu diusahakan pada poros utara-selatan dan menghadap kearah laut. Istana diusahakan membelakangi gunung dan menghadap laut. Penafsiran ini berangkat dari kosmik jawa tentang kekuasaan, dimana raja harus kokoh dan tegar seperti gunung, dan juga berhati dan berpengetahuan luas seluas lautan.

suro, adat dan pesta rakyat yang dikaitkan dengan tradisi setiap Syawal dan Idul Adha[153].

Gambar 2. Sketsa kosmologi kekuasaan pada pemerintahan Tuban



Lukisan anonim pusat pemerintahan Tuban dibuat sekitar tahun 1599
Legenda:
A. "Jalan Kraton"
B. Kraton
C. Tempat duduk raja
D. Mesjid
E. Gajah raja
F. Lapangan (Identik dengan lebuh-agung/alun-aun)

Sumber: Yulianto Sumaryono, 2000

153 Latif, Yudi. Intelegensia Muslim dan Kuasa, *Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20*, Mizan, Bandung, 2005. Hal: 507

Dari gambar tersebut terlihat jelas bahwa konsep Alun-alun, tempat ibadah, dan istana sebagai ekspresi menyatunya pemerintah-rakyat-Tuhan. Manunggaling Kawulo Gusti[154]. Untuk memeneuhi logika kekuasan Jawa maka kasekten Raja harus mampu menyerap kasekten dari ketiganya. Kita masih bisa menemukan sisa tata kosmologi seperti ini pada masjid Demak, Masjid Agung Tuban, Masjid Agung Banten, Masjid Agung Bandung serta Masjid Agung Yogyakarta.

Yang bisa kita petik dari dua era tadi dalam tata masjid sebagai kosmologi kekuasaan, adalah bagaimana mereka memaknai institusi sebagai legitimasi kekuasaan. Institusi masjid ditempatkan dalam sebuah tatanan tertentu yang sangat erat dengan jejaring kuasa pembentuknya. Pemerintahan kolonial dan pemerintahan tradisional pribumi dibedakan dalam nalar dan perkembangan teknologi yang berbeda. Sehingga strategi yang tercipta dalam memberikan kontrol juga sangat berbeda.

Dalam kepemimpinan tradisional pengawasan dan kontrol diciptakan dalam sebuah pengawasan magis pula. Masjid Agung ditempatkan dekat dengan kekuasaan, sehingga kasekten (kuasa) Ummat adalah kasekten (kuasa) Raja. Dalam institusi masjid tradisional tersebut tercipta juga wacana tentang kasekten antara Islam (Tuhan dan Masjid) dengan Pemerintahan (Raja/Ulil Amri). Nampak jelas *episteme* konstruksi kuasa mereka dalam Hikayat raja-raja Pasai dan Sejarah Melayu yang mencatat bagaimana:

> Penguasa Samudra, Merah Silau (atau Silu), bermimpi bahwa Nabi menampakan diri kepadanya, mengalihkan secara gaib pengetahuan tentang Islam kepadanya dengan cara meludah

154 Sumalyono, Yulianto. *Arsitektur Mesjid dan Monumen Sejarah Muslim*, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta, 2000. hal: 495

> ke dalam mulutnya, dan memberi gelar Sultan Malik-as-Salih. Setelah terbangun, sultan yang baru itu mendapati bahwa dia dapat membaca Quran walaupun dirinya belum pernah diajar, dan bahwa dia telah dikhitan secara gaib[155].

Tidak aneh jika dasar kekuasaan bukan pada kontrak sosial, bukan pula teori organisme, bukan juga hukum. Namun kasekten. Ben Anderson mencatat, bahwa sah tidaknya sebuah kekuasaan oleh raja Jawa bukan pada legitimasi yang diberikan rakyatnya, bukan juga sikap adil atau tidaknya raja tersebut, namun pada kasekten yang dimilikinya. Sebuah kasekten yang hanya dimiliki oleh orang tertentu karena memang dia yang dipilih oleh-Nya. Sehingga delegitimasi hanya bisa dimunculkan kalau ada kasekten yang lebih tinggi. Karena itu keadilan dan nilai etika politik tidak terlalu menjadi prioritas.

Jika strategi kekuasaan dibangun dalam kerangka *episteme* dan perkembangan teknologi, apa jadinya jika teknologinya berubah sedangkan nalar *episteme* tradisional masih dipertahankan? Mungkin inikah unfinished project modernitas yang di kabarkan Habermas, dimana rasionalitas dan irrasionalitas berbaur membangun kekuasaan modern. Gambaran itu seakan menjelaskan konsep kekuasaan yang ingin dibangun Soekarno dengan masjid Istiqlal-nya.

Seperti yang telah kita bahas sebelumnya, dalam sebuah masyarakat hasil produksi kolonialisme memunculkan bentuk-bentuk praktik mimicry yang diskursif. Hal ini juga yang menjadi dasar *episteme* politik pemerintahan Soekarno, yaitu memunculkan isu-isu modernitas dengan menggunakan terminologi lokal. Tentu pertimbangan yang mempengaruhi Soekarno bukan hanya soal adat kebudayaan saja, ada sebuah hasrat

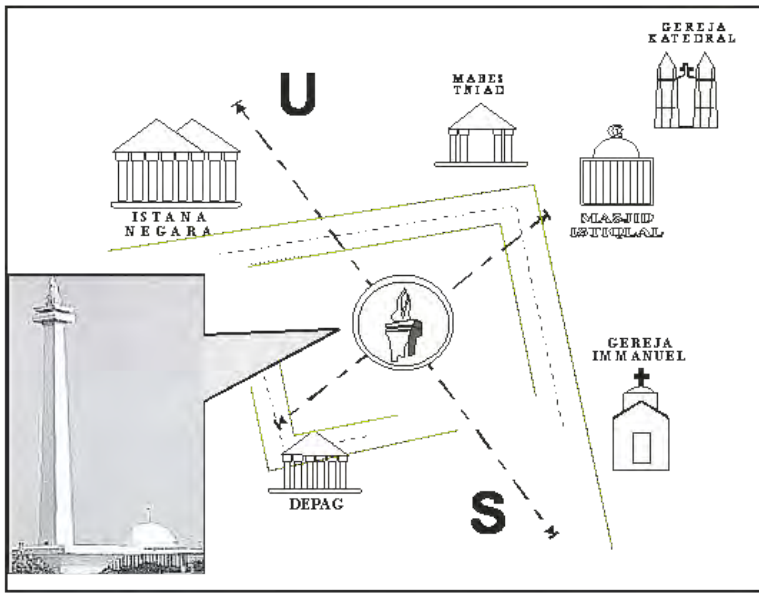
155 Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, Serambi, Jakarta,2005. Hal: 38-39.

yang ingin menghadirkan bentuk modernitas Indonesia sebagai bangsa yang merdeka, membuktikan masa lalu bangsanya yang besar. Dialog modernitas dan masa lalu dihadirkan bersamaan. Ide inilah yang kemudian menjadi dasar dari pendirian masjid Istiqlal di jantung ibukota Jakarta. Sebuah monumen lingga-yoni juga hadir sebagai pusat semangat bangsa dikelilingi oleh pusat-pusat kekuasaan adikodrati (Agama-Tuhan). Masjid Istiqlal adalah sebuah ambisi dari sebuah bangsa yang besar dengan menjadikannya sebagai masjid terbesar sedunia. Lebih besar dari pada Masjid Muhamad Ali dan Masjid Salim[156]. Masjid Istiqlal juga dihadirkan dalam sebuah tata kosmologi kekuasaan Jawa dimana tersimbolkan kasekten Tuhan turut serta menjadi bagian dari kasekten Negara, disamping kasekten militer. Perhatikan gambar 3.

Jika seandainya pertimbangan kasekten yang ingin Soekarno kumpulkan, maka jelas tidak terlalu efektif dalam membangun kuasa, karena *episteme* masyarakat telah berubah. Lambang atau simbol tidak lagi memiliki kekuatan magis untuk memberikan legitimasi kekuasaan, karena yang terpenting adalah hadirnya kekuasaan dalam tubuh ummat secara langsung dan individual. Perkembangan komunikasi dan teknologi memungkinkan ummat untuk mengalihkan perhatian pada sesuatu yang lebih menarik diluar kosmologi bangunan.

156 Kusno (2000), *Opcit*. Hal: 1

Gambar 3. Peta kosmologi politik demokrasi terpimpin



Sumber: Rekonstruksi peta dari berbagai sumber

Ruang yang Terdisiplinkan

Memahami *episteme* kuasa jaman, simbolisasi tidak lagi menjadi cara yang digunakan oleh pemerintahan dimasa Orde Baru. Di era 1980-an dibawah kepemimpinan Soeharto, pemerintah menciptakan serangkaian teknologi pengawasan baru terhadap ummat. Teknologi pengawasan baru yang diterapkan justru terlihat bekerja terbalik dengan program politik Soekarno. Jika kita melihat signifikansi Istiqlal karena letaknya berada dijantung ibukota, maka Soeharto justru menghadirkan masjid dimana-mana, tersebar sampai keseluruh pelosok negeri.

Pada bulan Februari 1982, Presiden Soeharto bersama pejabat yang beragama Islam mendirikan Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila (YABMP), yang bergerak dalam bidang dakwah Islam. Salah satu programnya adalah mendirikan ribuan masjid yang sampai tahun 1993 telah berdiri sebanyak 587.435 buah masjid[157]. Meski masjid Pancasila dibangun atas nama sebuah yayasan, namun pemerintah sebenarnya yang menjadi sponsor utama. Dana pembangunan dikumpulkan YABMP dari instansi pemerintah yang ditarik dari PNS dan ABRI muslim, BUMN, badan swasta, amal jariah dan hibah.

Dari segi arsitektur, bangunan yang menghabiskan 120-140 juta per masjid kala itu, memang tidak bisa dibilang istimewa. Bentuknya yang seragam di seluruh Nusantara mudah di identifikasi meski dari jauh. Eksistensi dari bentuk yang seragam seakan menggambarkan kehadiran negara secara visual dalam keseharian ummat. Masjid Pancasila mengadopsi bentuk klasik masjid Agung Demak[158], arsitektur yang digunakan sangat Indonesia atau lebih tepatnya khas Jawa. Di atas atapnya yang joglo dan konon adalah rancangan presiden Soeharto sendiri, terdapat hiasan bintang segilima dengan tulisan "Allah – Muhammad".

Bentuknya yang khas seakan sengaja mengambarkan kehadiran negara dengan visualisasi masjid di tengah masyarakat. Masjid dalam ruang dan teritori negara muncul sebagai monumen kuasa, lebih mirip dengan simbolisasi kuasa masa lampau. Bedanya jika dahulu dimunculkan dalam bentuk kemegahan, sekarang justru karena persebarannya. Justru disini terlihat keunggulan kuasa ruang pemerintahan Orde Baru, ternyata kontrol

157 Azis Thaba, Abdul, Drs,M.A. *Islam dan Negara; Dalam Politik Orde Baru*, Gema Insani Press, Jakarta, 1996. Hal: 286

158 Kusno (2000), *Opcit*. Hal: 3

negara juga dapat disebarkan seiring dengan pertambahan jumlah masjid.

Seperti yang kita ketahui, konsekuensi teknologi adalah persebaran ruang publik yang semakin luas, sehingga kontrol terhadapnya juga harus diperluas. Dengan semakin tersebarnya masjid yang berada dalam kontrol negara maka persebaran kuasa terhadap ummat juga semakin diperluas. Kontrol oleh agen-agen negara dalam aktifitas ummat. Ditahun 1989-1990 pemerintah membuat "Program Seribu Da'i" yang dikirim ke seluruh pelosok negeri. Para da'i ini dikirim ke daerah-daerah terpencil dan transmigran, dengan semua pembiayaan ditanggung Yayasan Amal Bhakti Muslim Pancasila (YABMP) dan Yayasan Dharmais[159].

Agen-agen negara dibentuk oleh institusi agama negara agar selaras dengan program politik negara. MUI sebuah institusi yang didirikan oleh negara, mendapat tugas memberikan training satu bulan penuh kepada para calon da'i dan keluarganya. Demi mobilitas kelancaran kerja semua kebutuhan dana para da'i ditanggung oleh yayasan presiden Soeharto. Biaya keberangkatan juga ditanggung yayasan, gaji Rp.100.000 perbulan selama tiga tahun dan ditambah lagi sebuah sepeda untuk alat transportasi. Dengan "program seribu da'i" maka ummat seakan mendapat perlindungan negara dari bahaya 'kristenisasi' di daerah terpencil, sehingga wilayah transmigrasi bebas dari misi misionaris[160].

Praktik kekuasaan Orde Baru justru menghasilkan pengawasan yang maksimal, kehadiran aparat negara dalam setiap wacana ummat. Perlindungan dan pendisiplinan terjadi sekaligus, hadirnya ribuan masjid

159 Thaba (1996), *Opcit*. Hal: 287
160 *Ibid*

negara dan pendakwahnya seakan menunjukkan bukti negara sebagai pembina, pelindung dan pengayom. Kehadiran fisik negara dalam ruang ummat akhirnya memungkinkan kehadiran aparatus negara dalam praktik ummat. Aparat pemerintah adalah contoh ideal dari teladan ummat yang dimaksud oleh negara, dimana apparatus negara mewakili kehadiran wacana negara dalam setiap kegiatan ummat. Jika dalam setahun minimal ada tujuh hari besar keagamaan Islam, maka tujuh kali pula mereka hadir dalam ruang masjid. Sehingga sudah menjadi *apriori* seremonial, bahwa peringatan keagamaan selalu dibuka oleh para pejabat negara. Kehadiran mereka membawa wacana negara bergerak sesuai dengan tingkatan jabatannya, dari ketua RT sampai Presiden.

Pengawasan melekat (WASKAT) menjadi sebuah takdir dari kerja aparatus negara terhadap ummat. Negara tiba-tiba bisa berubah dirinya menjadi pusat kebenaran dan kewibawaan sehingga menempatkan dirinya sebagai 'pembina' atau 'penghukum' sekaligus. Negara dengan menjadi agen spiritual ummat, seakan terjadi serah terima sebagian kuasa ummat ke tangan negara. Ummat justru kemudian menyediakan dirinya untuk dididik dan di disiplinkan, yang pada akhirnya menempatkan diri untuk layak "dibina", "diawasi", "diamankan" dan mungkin juga "dihukum". Penerimaan ini seakan menjadi sebuah kewajaran proses untuk menjadikan mereka pribadi manusia Indonesia seutuhnya, yang taat pada agamanya. Penguasa Orde Baru paham betul hukum kuasa panoptic, bahwa sesungguhnya lebih efektif menempatkan orang dibawah pengawasan daripada memberikan hukuman teladan bagi mereka[161].

161 Foucoult (1980), *Opcit*. Hal: 38

Kuasa negara sekali lagi berjalan lebih efektif, sebuah strategi baru yang memang harus dipakai untuk menggantikan strategi lama. Perubahan jaman dan momen teknologi tidak lagi memungkinkan dilakukan dengan meng-eksklusi kepentingan ummat. Jika kita perhatikan strategi sebelumnya, yaitu dengan membatasi dan mengekang aktifitas dalam masjid justru akumulasi perlawanan akan semakin besar. Masjid di era 1970-an, ditafsirkan sebagai ruang yang berbahaya bagi kekuasaan pemerintah Orde Baru. Beragam stigma buruk dilekatkan, para pegawai pemerintah akan di cap fanatik jika mereka terlalu sering ke masjid, sehingga sebagian mereka harus sembunyi-sembunyi. Masjid juga harus diawasi dengan ketat, sehingga setiap aktifitas dan kegiatan yang dilakukan dan menggunakan tempat masjid harus mendapat izin. Masjid masih dianggap sebagai ruang yang akan mengawali rongrongan ummat pada kuasa negara.

Boleh jadi masjid kala itu memang menjadi ruang publik dimana wacana yang berseberangan dengan kepentingan negara muncul. Identifikasi itu muncul karena orang semacam H.M. Yunan Nasution, Muhamad Roem, A.M. Fatwa, Abdul Qadir Djaelani, Sjafruddin Prawiranegara dan orang sejenisnya menjadikan masjid sebagai tempat menyuarakan perlawanan terhadap asas tunggal Pancasila. Sejak itu pula semua kegiatan masjid harus didaftarkan, diklarifikasi, dimintakan ijin, direkam dan diawasi. Semua hal kegiatan yang berhubungan dengan berkumpulnya orang di masjid juga layak untuk diawasi. Betapa phobia-nya pemerintah dengan masjid, sehingga harus mempersiapkan struktur pengawasan berjenjang untuk mengawasi masjid di seluruh pelosok teritori negara (perhatikan lampiran 1).

Lampiran 1. Surat Kopkamtib kepada mata-mata negara

Pengumuman-pengumuman Khusus dari
KOPKAMTIB kepada para Muballigh

KOPKAMTIB (27 Juli 1985) Sangat Rahasia dan Segera
Dari Pimpinan Kopkamtib
Kepada Kepala Polisi dan Semua petugas pelaksanan Kopkamtib
Sesuai dengan surat pimpinan Kopkamtib Nomor: … tanggal: …

Pengajian-pengajian tidak lagi memerlukan izin, tapi cukup memberitahukan pada pihak yang berwenang. Dan perlu diingat bahwa pengajian dan kuliah tidak boleh digunakan untuk tujuan-tujuan berikut:

1. Mengecam dan menjelek-jelekkan pemerintah
2. Mengecam dan menjelek-jelekkan pejabat pemerintah menghujat dan menjelekkan para pegawai dan aparat pemerintah
3. Membicarakan masalah-masalah politik
4. Menghasud
5. Mengecam dan menjelek-jelekkan agama lain
6. Mempersoalkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 atau ketetapan MPR.

Jika terjadi pelanggaran atas hal-hal diatas maka saudara-saudara berhak mengambil tindakan cepat:

1. Memperingatkan penceramah, juga panitia atau masjid tempat pengajian
2. Melarang penceramah atau badan atau masjid tempat berlangsungnya ceramah mengulangi hal semacam itu
3. Jika mereka bersikeras mengulangi kegiatannya maka hendaklah mengambil tindakan kepada mereka sesuai hukum yang berlaku
4. Bekerjasama dengan institusi lain sebelum mengambil tindakan apapun
5. Selebaran ini dianggap sebagai pengumuman
6. Selesai.

Sumber: Data lampiran Tim Peduli Tapol (1998)

Masjid justru menunjukkan sosoknya yang menakutkan ketika masjid *Al-A'raf* di Priok, menjadi saksi perlawanan ummat pada arogansi negara ditahun 1984. Berawal dari isu bahwa seorang *babinsa* (bintara pembina desa) masuk masjid tanpa melepas sepatu dan melaburi tembok masjid dengan lumpur. Masyarakat ummat yang sebenarnya relatif awam, dengan serta merta melakukan perlawanan melihat simbol agamanya dilecehkan. Maka sebagian ummat terprovokasi untuk membakar sepeda motor *babinsa* tersebut. Berangkat dari stigma itu, negara mengambil tindakan dengan menembak mati 9 orang dan melukai 53 lainnya, dalam versi lain menyatakan jumlah yang lebih besar lagi. Masjid kehadirannya semakin menakutkan bagi negara, sehingga sejak saat itu pengawasan semakin diperketat.

Peristiwa ini pada awalnya direspon negara dengan cara yang represif namun justru memperkuat perlawanan yang muncul. Negara menentukan sebuah aturan yang sangat ketat tentang apa yang harus dilakukan dan apa yang tidak, cara berceramah dan isinya sekaligus. Begitu ketatnya pengawasan negara sehingga pada era 1980-an pemerintah pernah merencanakan gagasan tentang Khotbah Jum'at yang diseragamkan, hal yang sama pernah terjadi dimasa kolonial. Aktifitas dalam masjid menjadi penting untuk selalu diawasi karena cenderung menganggu kekuasaan negara.

Jika seandainya negara tidak merubah strategi kuasanya, maka bisa dipastikan kemungkinan perlawanan yang lebih besar akan muncul. Dalam hukum kekekalan kekuasaan, semakin besar represi yang diberikan maka perlawanan juga semakin besar karena setiap kekuasaan akan memunculkan anti kuasa. Namun dengan merubah strategi kuasanya negara memperoleh untung yang sangat besar terutama

legitimasi ummat. Hasilnya, meski pada awalnya memiliki hubungan yang tegang namun justru berakhir dengan dukungan penuh ummat kepada pemerintah.

11. Teknologi dan Penciptaan Ruang Ummat

Pada tanggal 29 Juli 2005, Musyawarah Nasional VII Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan 11 fatwa yang memicu kontroversi. Dari sebelas fatwa MUI tersebut salah satu diantaranya menyarankan kepada ummat untuk menjauhi (mengharamkan) tiga paham kotemporer, yaitu sekularisme, liberalisme dan pluralisme. Fatwa ini memunculkan banyak perdebatan di media massa atau juga diskusi-diskusi publik. Memperdebatkan legalitas dan keabsahan penarikan kesimpulan fatwa oleh para ulama MUI. Kala itu semua perbincangan terfokus pada dukungan atau penolakan terhadap fatwa yang dilakukan MUI tersebut.

Yang menarik tentu bukan siapa yang paling absah dalam memaknai dan menghukumi *term* fikih ini, pertanyaannya justru mengapa ummat secara *apriori* menyambutnya dalam sebuah perdebatan? Padahal jika kita menelusuri *kaidah* fikih; kata liberalisme, pluralisme dan sekularisme tidak ada dalam terminologinya. Apakah yang menyebabkan wacana diskursif ini bisa bergulir begitu saja? Sebelum mencari penjelasan tentang praktik ini, kita akan melakukan pelacakan ruang-ruang publik yang memungkinkan wacana itu hadir.

Media Televisi dan Bio Politik Negara

Era Soekarno televisi dihadirkan sebagai simbol kebanggaan sebuah bangsa yang modern, televisi belum

menjadi sarana pemerintahan itu sendiri. Televisi dengan kemampuannya memiliki peran dalam memprogram cara pikir para penontonnya, yaitu hanya orang yang terjangkau siarannya. Memahami potensi kuasa pada teknologi televisi maka pemerintah Orde Baru tak segan menanamkan investasi lebih dari US$ 110 juta untuk mendirikan SKSD (Sistem Komunikasi Stelit Domestik). Sejak satelit Palapa diluncurkan pada tahun 1976, Indonesia menjadi salah satu yang pertama setelah Uni Soviet, AS dan Kanada yang memiliki satelit. Televisi sekarang bukan lagi sekedar simbol modernitas dimata negara lain, namun juga simbol kehadiran negara dimata masyarakat. Negara bisa dirasakan kehadirannya setiap hari oleh ummat, disetiap teritori yang dikuasainya.

Proses pendisiplinan oleh negara semakin efektif dan meluas ketika Departemen penerangan mendistribusikan ribuan pesawat televisi ke berbagai daerah. Pesawat televisi bersubsidi biasanya ditempatkan di tempat ramai atau di rumah bupati, jika pada awalnya ditahun 1979 terdistribusi 7.866 maka pada tahun 1992 sudah mencapai 564.367 pesawat televisi. Dalam ukuran tahun 1981 saja, ada lebih dari 2,5 juta televisi di Indonesia, dengan 40 ribu televisi yang didistribusikan pemerintah. Pada tahun yang sama, 1981, produksi televisi domestik meningkat menembus angka lebih dari 650 ribu, belum ditambah 500 ribu pesawat televisi impor[162].

Investasi pemerintah tidak sia-sia, televisi ternyata alat kekuasaan yang sangat luar biasa, efektif dan efesien. Cara kerja televisi tidak sekedar menghadirkan realitas saja, namun otoritas dan intervensi yang dilakukan pada prosesnya menentukan bagaimana fakta ditampilkan. Televisi memiliki kemampuan menampilkan fakta dalam

162 Kitley, Philip. *Konstruksi Budaya Bangsa di Layar Kaca*, terj. ISAI, Jakarta, 2000

sebuah bentuk kongkrit, dengan gambar, suara juga warna dengan sedikit komentar. Televisi, seperti halnya media lain, memiliki kemampuan untuk memindahkan realitas disuatu tempat ketempat lain, dalam waktu hampir bersamaan. Sehingga ummat mampu menilai sendiri dengan standar kebenaran yang dianutnya.

Sebagai ruang publik yang potensial, pemerintah mengatur dominasi ruang melalui Televisi Republik Indonesia (TVRI). TVRI menjadi satu-satunya stasiun televisi yang berhak memberikan informasi pada masyarakat sampai akhir 1980-an. Strategi yang dilakukan TVRI adalah dengan meng-*create* acara-acaranya sebagai bagian dari program ideologi kuasa negara. Kuasa teknologi mampu memainkan emosi sedih, gembira, bangga dan benci lewat layar kaca dalam struktur kebenaran negara. Televisi menjadi ruang pertemuan dari hiburan, hobby, waktu senggang yang ditumpangkan dengan agenda politik. Begitu efektifnya, sehingga dengan sukarela masyarakat membeli televisi agar dirinya dapat di kontrol oleh negara. Dengan adanya teknologi televisi, negara melalui TVRI menerapkan kekuasaan *bio-politik* secara lebih luas. Pilihan berita, serial boneka *Si Unyil*, siaran pedesaan tentang program KB, PKK dan semacamnya meski dikemas dalam nuansa yang kaku dan penuh dogma politik negara. Acaranya yang sangat monoton dan berisi dengan kunjungan pejabat, nyanyian daerah dan lebih banyak lagi tarian[163]. Belum lagi slogan-slogan, simbol Pancasila dan lagunya yang diulang-ulang, kadang begitu memuakkan bagi sebagian orang namun tidak ada pilihan lain.

Meski memuakkan, penggambaran akan realitaslah yang menciptakan kedamaian dalam pikiran sebagian

163 Lihat Arswendo Atmowiloto, *Opcit*.

ummat. Respon ummat beragam terhadap kuasa negara yang dimainkan dalam media televisi, sebagian mengharamkan, namun sebagian yang lain justru mendukung. Namun bagi para pengakses televisi, terjadi perubahanpersepsi yang cukup besar terhadap negara, ummat dengan mudah melepas kecurigaan yang tertanam sebelumnya ketika televisi menghadirkan gambar yang mengharukan. Televisi dalam sekejap bisa menghadirkan realitas lain yang mampu menolak persepsi ummat tentang praktik negara. Begitu menyentuh dan membuat ummat menitikkan air mata haru tatkala;

> "Presiden Soeharto sendiri membuka simposium, dengan mengucap *bismilahirahmanirrahim* dan menabuh bedug sesuai irama ketika suara azdan hendak dikumandangkan, tanda bahwa waktu shalat sudah masuk. Dan pejabat-pejabat pusat yang hadir dalam pembukaan makin menambah kewibawaaan simposium. Hadir antara lain –waktu itu –mensesneg Moerdiono, Pangab Jenderal TNI Try Sutrisno, Mendikbud Fuad Hasan, Menteri Agama Munawir Sadzali, Menteri Penerangan Harmoko, Menteri KLH Emil Salim, Menteri Perhubungan Azwar Anas; dan juga mantan Menko Kesra Alamsyah Ratuprawiranegara, disamping pejabat-pejabat daerah. Juga penting dicatat, penutupan simposium dilakukan oleh (mantan) Wakil Presiden Soedharmono[164].

Betapa teaterisasi kenegaraan memberikan hiburan sekaligus pengharapan bagi sebagaian besar ummat. Negara beserta aparatusnya menjadi aktor utama yang memainkan sebuah drama teaterikal dalam ruang panggung televisi. Teaterisasi negara seakan kelanjutan dari prosesi teaterikal pemerintahan jawa dimasa lalu, kepala negara hadir sebagai sosok sumber kekuasaan itu sendiri. Seandainya Geertz melanjutkan studinya tentang negara teater pada Indonesia kontemporer, maka

164 Anwar, M. Syafi'i. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia; sebuah kajian politik tentang cendekiawan Muslim Orde Baru*, Paramadina, Jakarta, 1995. Hal:259

saya yakin dia akan berkesimpulan bahwa bentuk drama dan teaterisasi telah menyebar dengan aktor yang tak selalu sama. Tidak lagi terpusat pada ibukota negara, namun disemua ruang publik yang bisa dimainkan tidak hanya oleh Raja, namun juga birokratnya, meski tetap memainkan cerita (lakon) yang sama.

Kuasa negara semakin kokoh dalam simbolisasi panggung televisi karena sejak November 1990 TVRI juga menayangkan program pelajaran bahasa Arab, membuktikan keseriusan komitmen pemerintah pada ummat. Acara ini mendapat sambutan yang luar biasa dari ummat, sehingga puja-puji kepada pemerintah di wacanakan. Dengan ditumpangi jargon politik maka sesungguhnya negaralah yang mencipta ulang ummat menjadi politis, politik versi negara. Kemampuan pemerintah untuk mempersilangkan wacana ummat tentang ancaman pornografi, polusi budaya, konflik SARA (suku,agama, ras, antar golongan), keamanan, martabat bangsa dengan wacana politik, memaklumkan negara untuk mengadakan sensor kepada media.

Ketakutan negara memunculkan pengawasan yang ketat, menunjukkan bahwa negara begitu *phobia* terhadap segala bentuk kemungkinan kritik. Larangan diterapkan untuk memberikan batasan terhadap kemungkinan campur tangan kekuasaan diluar negara. Negara begitu takut dengan paham dari luar negeri, dengan wacana radikal dan dengan kritik. Sebuah praktik ketika kehadiran Satelit Palapa, sejak tahun 1986, harus diringi dengan kebijakan negara untuk menerapkan ijin khusus penggunaan parabola. Ketakutan pemerintah yang diekspresikan melalui praktik sensor dan kontrol.

Kemajuan teknologi semakin mengancam dominasi negara. Ketika televisi swasta diijinkan untuk melakukan

siaran, meski pemiliknya masih dibatasi kalangan keluarga Presiden dan kroni, maka kontrol dengan beragam aturan masih juga diterapkan. Cara yang sama pernah diterapkan pada media cetak, yaitu dengan peringatan, sensor, breidel dan pencabutan SIUPP. Atas nama kestabilan keamanan nasional maka pengendalian (baca penyeragaman) informasi diterapkan untuk seluruh televisi swasta. Negara menjadi aktor dalam *the order of discourse* berita politik dengan mewajibkan *TV pool*. Kelima tv swasta harus merelakan diri untuk diolah dalam satu tangan untuk meluruskan masalah politik yang harus di-*relay*-nya[165]. Sebuah kebijakan yang aneh jika inisiatif negara, karena biasanya *TV pool* hanya dilakukan jika ada keterbatasan biaya

Sebuah praktik *diskursif* lain muncul dari ketakutan akan semua hal baru yang berbau informasi. Pada Desember 1981 di Jakarta pernah diadakan, "*Seminar Pengelolaan Teknologi Video untuk Pembangunan"* yang diadakan oleh beberapa intelektual simpatisan negara. Sebuah seminar yang tertutup, diikuti peserta tertentu, dan hanya orang tertentu yang boleh membicarakan hasilnya, tidak untuk umum mengingat sebegitu rahasianya persoalan ini[166]. Perilaku yang diskursif jika diterapkan dalam negara maju yang melakukan praktik liberal.

Untuk melihat efek dari kuasa negara yang ditanamkan pada televisi, kita dapat mengamati respon ummat ketika televisi swasta mulai tayang. Sebagian ummat karena cintanya pada TVRI, justru "mengharamkan"

165 Pernah ketika itu, Ira Kusno dan Don Bosco sebagai penanggung jawab dan pewawancara Liputan 6 SCTV harus merelakan dirinya dipecat, karena menayangkan wawancara tentang perombakan kabinet. Begitu juga kebijakan TV pool yang atas inisiatif pemerintah. Lihat Wahyuni, Hermin Indah. *Televisi dan Intervensi Negara; konteks politik kebijkan publik industri penyiaran televisi*, Media Pressindo, Yogyakarta, 2000. Hal: 127-128

166 Arswendo, Opcit . Hal. 160-162, lihat juga Kitley, *Opcit*. Hal: 231-234

menonton televisi swasta, seperti RCTI dan SCTV waktu itu[167]. Seburuk apapun acara di TVRI ternyata memberikan pengaruh yang luar biasa pada ummat. Ummat seakan tidak siap dengan kenyataan kehadiran televisi swasta, tidak percaya dengan informasi dan hiburan yang diberikan diluar pemerintah. Tidak rela dengan kekebasan pers, tidak rela dengan terbukanya pasar, tidak rela dengan kenyataan yang ditampilkan. Sehingga kemudian muncul *stereotype* negatif terhadap televisi swasta. Betapa hebatnya kuasa negara yang ditanamkan melalui televisi, sehingga mampu menguasai kesadaran para penontonnya. Televisi dengan efektif telah membentuk ideologi yang dianutnya melebihi cara apapun yang selaam ini digunakan.

Kehadiran televisi swasta, RCTI, SCTV dan TPI, dan disusul puluhan televisi swasta setelah masa Orde Baru, memberikan warna baru cara pandang masyarakat. Televisi awasta lebih menempatkan masyarakat sebagai konsumen sehingga mereka berusaha memberikan informasi yang aktual. Kebutuhan pasar informasi kemudian memunculkan acara berita yang mengutamakan informasi akurat, menjadi awal mula dari terbukanya kran demokrasi meski masih mengucur sedikit[168]. Bisa disimpulkan, bahwa kita sepakat dengan pendapat ilmuwan sosial semacam Althusser, Schiller, Tuchman, Gebner, Daniel Bell, Rapiny, Chomsky, James Carey dan lainnya bahwa televisi adalah alat kekuasaan yang efektif.

---

167 ini terasa betul dari pengalaman penulis ketika televisi swasta pertama kali diperkenalkan. Dengan alasan moralitas orangtua penulis yang PNS menolak untuk menonton acara televisi swasta dan 'militan' menonton TVRI. Dalam pandangan penulis, telah terjadi semacam ketergantungan psikologis tentang nilai moral yang selama ini diwacananakan oleh pemerintah.

168 Lebih lanjut baca Kitley (2000), *Opcit*. Hal: 267-286

Ruang Pinggiran Ummat dalam Radio dan Kaset

Dengan sangat efektif dominasi pemerintah pada televisi sampai era 1990-an telah membawa kuasa yang sangat besar, terutama pikiran ummat. Dalam era ini pula ummat menancapkan benih anti kuasa yang semakin berkembang setelah era 1990-an. Kuasa adalah sebentuk "kekuatan yang memiliki pengaruh" yang diperebutkan oleh negara maupun ummat. Kuasa ibarat sebuah ruang yang direbutkan untuk diklaim dalam mengontrol dan mempengaruhi pemainnya, yang bisa saling berganti dan bertukar. Pertanyaannya adalah, diruang manakah ummat memainkan perannya? Bagaimana Islam bisa menjadi sebuah gelombang keagamaan yang luar biasa sejak era 1970-an?

Untuk memahami ruang yang dimanfaatkan oleh ummat maka kita dapat memeriksa perkembangan kaset dan radio dalam dakwah. Perkembangan teknologi memberikan celah bagi ummat untuk mengekspresikan diri. Ingatkah kita dengan penceramah kondang yang populer di era 80 dan 90-an? Dalam era itu terkenal seorang dai yang memberikan warna wacana baru bagi ummat, yaitu "*dai sejuta*" ummat KH. Zainuddin MZ. Meski bukan satu-satunya aktor utama dakwah era itu Zainuddin MZ telah mampu menjadi pioner dakwah yang luar biasa di kalangan ummat. Kehadiran Zainuddin MZ telah menjadikannya *trend setter* cara berdakwah ummat, banyaknya kelompok-kelompok khusus yang kemudian mengorganisir diri menjadi pendengar setia 'dai sejuta ummat' tersebut.

Perkembangan industri radio dan kaset rupanya menjadi sebuah celah yang dimanfaatkan oleh kalangan ummat untuk ruang publiknya. Harga radio dan kaset yang relatif murah daripada televisi menciptakan ruang

lain yang relatif lebih bebas. Radio dan kaset memberi peluang untuk menembus batasan dan sensor negara dalam menyampaikan gagasan. *Booming* kaset dan radio seiring dengan populernya lagu dangdut dan campursari, membawa implikasi juga pada wacana ummat. Untuk mendengarkan kajian agama ummat tidak lagi harus *mondok* di sebuah pesantren, namun cukup mendengarkan dari rumah sambil mengerjakan kegiatan keseharian.

Industri radio dan kaset yang kemudian mengangkat Zainuddin MZ sebagai seorang tokoh terkenal karena dakwah Islamnya. Rekaman kaset dakwah pertama Zainuddin yang pertama dilakukan pada tahun 1984, kerjasama dengan Virgo Record yang menghasilkan 5 Album. Rekaman dakwah itu habis dipasaran, sampai kemudian menghasilkan lebih dari 60 album kaset rekaman dakwah lainnya. Suara dakwah Zainuddin tersebar didalam toko kaset dan radio, bahkan dalam sebuah penelitian 5 dari 19 radio di Medan rutin memperdengarkan dakwahnya. Zainuddin hadir membangkitkan kembali semangat berdakwah, sehingga memunculkan majelis taklim *auditori*, ummat yang belajar dari mendengar. Di Jombang misalnya, ada kelompok khusus yang berkumpul untuk mendengarkan ceramah Zainuddin MZ, dan mampu mengalahkan popularitas sandiwara radio *Saur Sepuh* kala itu[169]. Ruang ini secara kreatif direbut oleh ummat untuk meyakinkan diri sendiri sekaligus mempengaruhi negara. Kehadiran Zainuddin MZ adalah simbol dari perwakilan identitas mereka sebagai ummat, sehingga muslim sebagai identitas dapat mempengaruhi ruang publik.

169 Hassan, Ruslan. *Humor dalam dakwah islam: suatu analisis isi terhadap ceramah agama zainuddin m.z.*, Skripsi fakultas ilmu sosial dan ilmu politik, jurusan ilmu komunikasi, yogyakarta, 1995

Meski radio juga tidak luput dari kuasa negara, seperti acara pemberitaan yang dimonopoli RRI atau acara pendisiplinan Pancasila yang diasuh oleh Bapak Tedjo Sumarto S.H setiap minggu pagi, namun ruang radio relatif lebih leluasa dari kontrol negara daripada televisi. Zainuddin terbukti menjadi *ikon* dakwah, kehadirannya kemudian memunculkan banyak pendakwah baru yang meniru gaya, humor bahkan materi yang disampaikannya. Dalam era yang sama kemudian muncul juga beragam kelompok seni yang bernafaskan Islam, sebut saja grup musik BIMBO salah satunya. Belum lagi pendakwah lokal semacam *Kyai Ma'ruf* yang cukup populer di Jawa Timur. Mereka berdakwah melalui radio dan kaset sebagai alternatif televisi yang dimonopoli oleh negara.

Dalam sebuah ruang yang lain juga terjadi gelombang dakwah yang luar biasa, sastra profetik banyak dipelopori oleh sastrawan muslim seperti Kuntowijoyo, Danarto, taufiq Ismail, Abdul Hadi, Emha Ainun Madjib, Mustofa Bisri, dan lainnya. Begitu juga dalam kelompok seni panggung, kemunculan Rhoma Irama dengan beragam film *semi* dakwahnya, salah satunya *Nada dan Dakwah* yang dibintaginya bareng dengan K.H.Zainuddin, MZ. Diiringi juga dengan maraknya kehadiran teater muslim, sebut saja teater Shalahuddin di Yogyakarta, teater Kecil pimpinan Arifin C.Noer. Begitu juga dalam seni lukis, seni kaligrafi berkembang pesat yang dipelopori Ahmad Shadali, A.D. Pirous, Amang Rahman dan banyak yang lainnya[170].

Ketika Islam sudah menjadi gelombang kesadaran ummat, negara tidak ada pilihan lain selain mengikuti arus ummat, kekuasaan harus tetap berlangsung sehingga memanjakan ummat adalah sebuah strategi

170 Yudi (2005), *Opcit*. Hal: 569

untuk membungkam hasrat politiknya. Diakui atau tidak pada era itu pada umumnya ummat begitu manja pada negara, sedikit-sedikit harus diresmikan pemerintah. Harus didirikan lembaga, harus ada pejabat didalamnya, sehingga menubuh menjadi gaya dan perilaku (prosedur sopan santun) *ala* negara. Sehingga tercipta apa yang disebut Jalaludin Rahmat denga *Homo Orbaicus*[171], sebuah bentuk perilaku tertentu dari manusia Orde Baru.

Teleportasi Identitas Ummat dalam Internet

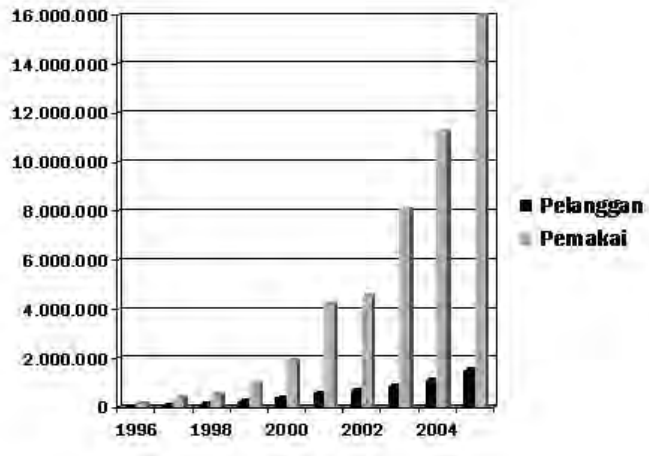
Meski belum dibuktikan secara serius, keruntuhan Orde Baru adalah sebuah kepastian yang akan terjadi karena perkembangan teknologi. Alasan ini muncul karena Orde Baru menolak basis material kekuasaannya sendiri, yaitu praktik liberal. Ketika semua ruang publik yang ada mendapat *filtering* dari negara, maka wacana tandingan akan selalu berusaha menemukan ruang baru untuk ekspresinya. Sejak jaman pergerakan atau sebelumnya, kita tahu bahwa yang berkepentingan dengan wacana adalah kaum terpelajar. Kemunculan internet sebagai ruang publik baru yang bebas dari intervensi negara, menjadi sarana dari kaum terpelajar untuk memunculkan kuasa tandingan. Sehingga pada pertengahan 1990-an internet menjadi sebuah ruang alternatif baru bagi kaum intelektual bebas dari pengawasan negara. Internet semakin berkembang dan populer. Dengan internet wacana menubuh dalam ruang-ruang sempit dengan komputer didepannya yang biasa disebut *Warnet* (warung internet), menjadikan ruang wacana seakan merentang disepanjang jalan Kaliurang dan seputar kampus. Akibatnya dari tahun

171 Lihat Rakhmat, Jalaludin. *Rekayasa Sosial*, Rosdakarya, Bandung, 2005

ketahun jumlah pemakai internet semakin bertambah, menunjukkan potensi yang besar dari ruang baru dalam internet. (perhatikan tabel 3).

Tabel 3 : Perkembangan Jumlah Pelanggan & Pemakai Internet (kumulatif)

*** perkiraan 1996 s/d akhir 2005**



Sumber: Olah data; Azhar Hasyim, et all (2000) & http://www.apjii.or.id

Potensi kuasa yang terkandung didalam internet tidak dapat dipungkiri lagi. Jika kemunculan bentuk organisasi atau lembaga modern baru di era kolonial, akan menciptakan sebuah ruang publik dan privat, maka justru internet bergerak berbeda. Internet menciptakan sebuah ruang baru, berbarengan baik publik maupun private, sehingga kemudian memunculkan jenis institusi baru. *Cyber community*, sebuah komunitas yang bisa

menyatukan mereka dalam pikiran meski tidak bertemu fisik. *Epistemic community* tidak lagi harus dibangun dari sebuah pertemuan secara fisik.

Di Indonesia Internet berkembang berawal dari komunitas radio beberapa penggemar IT diakhir era 1980-an. Dalam perkembangannya internet semakin diminati ketika ISP pertama Ipteknet, http://www.iptek.net.id/ beroperasi pada awal tahun 1994. Disusul kemudian dengan beroperasinya P.T. Indo Internet http://www.indo.net.id/ atau IndoNet, yang merupakan ISP komersial pertama Indonesia. Tahun-tahun berikutnya jumlah ISP semakin menjamur. Internet sebagai ruang publik memungkinkan terjadinya praktik kuasa, penggunaan internet sebagai sebuah ruang sudah lama di gunakan kaum intelektual Indonesia. Pada tahun 1989-1990-an, banyak mahasiswa Indonesia di luar negeri saling berkomunikasi di dunia maya ini. Salah satu tempat diskusi mahasiswa Indonesia yang pertama adalah di indonesian@janus.berkeley.edu. Diakui aktifitas dari *mailing list* pertama di Janus inilah yang membuatnya semakin diminati.[172] Negara tidak lagi memiliki kesempatan untuk menyensor 'kegiatan politik' ummat intelektual, sehingga diskusi-diskusi yang mendapat tanda merah dapat dilakukan tanpa ada ancaman. Konon dalam *mailing list* itulah perbincangan dan kritik rejim Orde Baru yang menjadi motor penggerak perlawanan pada negara. Pada waktu itu, di Indonesia sendiri pola *mailing list* ternyata terus berkembang banyak sekali terutama di host oleh server di ITB & egroups.com[173]

Dalam internet hampir tidak ada batasan ekspresi, selama bisa dimanifestasikan kedalam tulisan, gambar dan suara, sehingga ruang kontrol terhadapnya semakin

172 Purbo, Onno W. *Awal Sejarah Internet Indonesia*, makalah tanpa tahun
173 *Ibid*

longgar. Seiring dengan menjamurnya situs porno maka situs keagamaan juga berkembang dengan pesat. Kita dengan mudah menemukan komunitas porno khusus Indonesia sampai komunitas Islam radikal seperti *jamaah Islamiyah* dengan www.Anshar.net, yang sempat menghebohkan. Semua bentuk muka dan ekspresi politik dapat ditemukan di dalam internet, praktik liberal menjadi sebuah gerak jaman yang tidak bisa dipungkiri. Komunikasi yang tercipta dalam ruang internet bisa searah, dialogis atau juga *crowded*.

Ruang baru internet menjadi sebuah sarana bagi ummat untuk memunculkan *tabu* dalam wacana negara. Pengalihan bukan sekedar pengalihan pikiran yang biasa dipertukarkan satu dan yang lain, namun juga pengalihan realitas sehingga dapat dipertarungkan dengan tafsir realitas yang lain. Praktik ummat dalam merespon ruang ini tentu beragam, bagi intelektual dikalangan ummat maka internet menjadi ruang baru yang efektif untuk menyebarkan kuasanya. Yang jelas dengan adanya internet terjadi perubahan baru dalam tatanan ruang ummat, realitas diusung dan dialihkan dalam konsep ruang internet. Bagaimana efek yang diciptakan oleh internet dalam pembentukan perilaku ummat? Serta bagaimana praktik yang terbentuk mempengaruhi ummat? Untuk sekedar mengetahui sebagian respon dalam pembentukan ruang ummat, maka kita dapat menganalisa peran internet dalam konflik agama yang terjadi di Ambon. Birgit Bräuchler dalam karyanya mengambarkan cukup detil apa yang mungkin terjadi di ruang ini, Birgit bercerita tentang identitas *maya* di Internet dalam konflik ummat di Maluku[174]. Birgit bercerita tentang bagaimana

174 Cerita ini sepenuhnya penulis ambil dari, Indonesia 75, April 2003 (hal 123-151). *Cyberidentities at War: Religion, Identity and the Internet in the Moluccan Conflict*, Birgit Brauchler.

Masariku dan *Forum Komunikasi Ahlul Sunnah Wal Jamaah* (FKAWJ), membentuk identitas, agama dan propaganda pada saat konflik di Maluku.

Masariku adalah *mailing list* berita yang menyediakan komunikasi berita konflik di Maluku, yang dengan fasilitas internet mereka bisa secara langsung saling mengklarifikasi berita antar anggota. Kampanye mereka difokuskan pada berita penghancuran gereja dan komunitas kristen dalam konflik yang sedang berlangsung. Sedangkan *Laskar Jihad Ahlul Sunnah Wal Jamaah* menyediakan berita tentang jihad di Ambon. *Mailing list* ini juga menyediakan berita langsung dari para mujahidin yang berada di medan perang.

Selain dengan *mailing list*, mereka juga menyediakan web khusus yang akan meng-*up date* berita konflik tersebut. Dalam *mailing list* tersebut begitu jelas komentar mereka terhadap konflik di Maluku. Komentar, umpatan, cacian, makian bertebaran menjadi hal yang biasa, seperti kalimat-kalimat berikut;

HEY … ANJING…!!!

KAMU DATANG KE SANA BUAT NGAPAIN …???

DATANG BIKIN RUSUH, LALU BICARA MACAM-MACAM.

HEY … BINATANG … !!!!!

CEPAT KELUAR DARI KATONG PUNG TANAH.

Tabu terbongkar dari ruang publik, *"Anjing", Babi, "Puki", "Kutu Busuk"*, digunakan seiring dengan *"laskar jahanam", "laskar jahat", "kafir sarani", "anjing-anjing piaraan kristen RMS"* dan semacamnya. Disini berbeda dengan institusi fisik –organisasi, lembaga dan semacamnya–, tidak ada lagi batas yang tegas antara ruang private dengan ruang publik. Kita pahami bahwa internet telah

menciptakan sebuah ruang yang keduanya bisa hadir secara bersamaan, tanpa protokoler tertentu. Sehingga menciptakan sebuah jenis identitas tertentu yang ditentukan dari kedalaman intensitas penggunanya.

Internet menampilkan gambar, suara, video dan opini sekaligus. Beragam foto dan gambar tentang korban, pengungsi, rumah yang terbakar dan rekaman semua kejadian. Bahkan kadang mereka menggunakan gambar yang sama dengan klaim yang berbeda[175]. Semua hal yang bisa memberikan dukungan, dimunculkan dan ditampilkan. Termasuk anak-anak, yang ditampilkan sebagai korban sekaligus pejuang. FKAWJ melaporkan tentang *Laskar Rakitan* dan *Laskar Plastik*, dimana anak-anak Maluku berpakaian *ala* Laskar Jihad yang siap untuk ikut berperang. Begitu juga *Masariku*, menampilkan pejuang kecil yang mereka sebut *Agas*, dengan injil di saku dan pedang kayu ditangan berseragam dan siap berperang juga. Dengan komentar dibawahnya "*Tidak ada seorangpun yang memberikan mereka pilihan, sehingga mereka memutuskan untuk membunuh atau dibunuh*". Betapa…….?

Bisa dibayangkan, betapa orang yang mengakses ruang ini akan begitu terpengaruh tindakannya didunia nyata. Apa yang internet pindahkan dari konflik fisik di Maluku ke konflik wacana di ruang *maya*, begitu lebih mempengaruhi 'kepercayaan/kesadaran' dari pada 'pengetahuan/nalar kritis' mereka. Menciptakan

175 *Masariku* menampilkan foto gereja Silo yang dibakar dan beberapa gereja lainnya yang luluh lantak. Tergambar foto yang memicu emosi dan haru ketika para pengungsi dari Kesui dan Teor sedang berdoa. Terlihat juga dengan jelas tampilan foto grafiti dan coretan ditembok "*Yesus Anjing*", "*Yesus Anak Babi*" atau juga "*Tiada Tuhan yang Gondrong Selain Yesus*". Seakan tak mau kalah, posting FKAWJ terpampang foto dengan judul "*Salib di Atap Masjid*", yang menggambarkan masjid yang terbakar dengan menara yang diganti dengan salib. Foto grafiti juga tidak kalah provokatifnya, dengan jelas dapat dibaca "*Islam Muka Lonte*" dan juga "*Islam Puki*". Betapa Internet mampu menyediakan gambar dan perwakilan kejadian dalam konflik tersebut

sebuah konflik yang memendam dan keluar dari batasan geografis. Siapa saja yang mengikuti perjalan dalam dunia maya itu, merasa seakan masuk dalam ketakutan dalam teror konflik[176]. Penghadirannya begitu nyata, foto, nama, runtutan kejadian, tempat kejadian, di *up-date* setiap hari. Seakan nalar "muslim menaklukkan orang Nazaret" menjadi sebuah *imaji* dan identitas yang dibentuk oleh ruang maya, yang disebar diseluruh Nusantara. Sehingga proses *imajined communities* dari media yang membentuk identitas negara-bangsa, *ala* Benedict Anderson, akan juga membentuk *virtual communities* yang diperkuat sentimen ummat di internet. Tinggal suatu saat siap juga dibawa ke konflik dalam ruang nyata yang lain, dengan skala yang lebih besar.

Disinilah dapat dimahami potensi kuasa dalam internet, yang dalam penghadirannya dapat muncul secara visual dan auditori. Akses internet yang bebas sehingga tidak membatasi penggunanya, baik kepentingan maupun sensor terhadapnya. Internet telah memberikan peluang bagi kebebasan dalam memaknai realitas dan akses negara juga dalam sebuah tempat yang seimbang dengan ummat. Dengan internet ummat memiliki kuasa yang sama besar dengan negara.

Kembali kedalam diskusi fatwa MUI diawal tadi, pengharaman liberalisme, sekularisme dan pluralisme dapat kita baca sebagai akibat dari munculnya banya ruang baru. Ruang-ruang dalam teknologi yang menciptakan sebuah pemahaman campur baur, sehingga tidak bisa diidentifikasi jelas jenis wacananya. Mana wacana politik dan mana wacana agama, saling bersilang dan tumpang tindih, hanya bisa diidentifikasi di arena mana mereka digunakan. Wacana agama bertemu dengan wacana

176 Seperti yang di akui Bridget sendiri.

politik dan juga wacana ilmu sosial. Beragam ruang baru yang ditampilkan oleh teknologi, hadir bersamaan dengan wacana-wacana yang *bersliweran*, sehingga memunculkan wacana diskursif. Wacana kajian sosial saling bertabrakan dan digunakan secara *apriori* dalam beragam media. Sehingga dengan mudah MUI mengeluarkan kalimat haram pada pluralisme, sekularisme dan liberalisme. Yang tanpa sadar sebenarnya terbentuk dari persilangan antara media (televisi, media cetak, radio dan internet) dengan persilangan didunia nyata. Fakta yang dihadirkan secara saling-silang, akhirnya mendapat penilaian akan moral oleh individu atau institusi.

Jika kita simak dengan hati-hati, pengharaman liberalisme, pluralisme dan sekularisme yang difatwakan MUI akan terlihat janggal. Liberalisme dan semacamnya adalah sebuah terminologi tersendiri yang kehadirannya muncul dari wacana ilmu sosial. Liberalisme sendiri dalam wacana sosial memiliki arti yang beragam. Namun ketika JiL memproklamirkan diri dengan identitas "liberal", sebagai identifikasi Islam yang biasanya dengan bahasa arab, maka perilaku mereka yang tidak disepakati MUI membawa tafsir pelarangan Liberalisme. Begitu juga dengan Sekularisme dan Pluralisme, istilah dan term tersebut sudah dianggap *apriori* dalam kajian wacana ummat. *Apriori* dalam kaidah fikih, yang secara tak sadar menggantikan term *mu'tazilah* yang dulu digunakan untuk menghukumi paham rasionalitas. Sehingga fatwa yang dikeluarkan menjadi ambigu, karena dalam beberapa kondisi tertentu kadang justru membolehkan tafsir liberal dan mengharamkan tafsir liberal yang lain.

12. Politik Tubuh Umat Muslimah

Pada jaman kolonial kerusuhan yang dilakukan oleh ummat membuat aparat Hindia Belanda melabeli mereka sebagai; "pengikut tarekat rendahan", "pengikut guru mistis urakan", "*panatik*", "kelompok pan-islamis". Sedang pada saat Orde Baru berkuasa peledakan bom di Borobudur dan pembajakan pesawat Garuda membuat negara mengidentifikasinya dengan label kosakata; "ekstrem kanan", "radikal", "negara islam". Berbeda lagi dengan Peledakan bom Bali yang membuat polisi dan intelijen mengejar dan mencari para; "fundamentalis" dan "teroris". Ada beragam label yang muncul dan menjadi penanda aktifitas radikal ummat pada sebuah jaman.

Aktifitasnya sama, yaitu kekerasan yang dilakukan oleh segolongan orang, namun dari waktu-kewaktu mendapat identifikasi yang berbeda. Istilah "*panatik*" *dan* "*pan-islamis*" memang istilah yang khas era abad ke-19, sehingga tafsir kata dimunculkan dengan menghubungkan keterkaitan dengan gagasan yang mungkin menjadi sumbernya. Terkait dengan ketakutan dan ancaman pada kekuasaan Islam yang telah dikonsepsikan. Sedang "ekstrem kanan" dan "negara islam" merujuk pada definisi bentuk ancaman yang pernah dirumuskan oleh pemerintah Orde Baru. Berbeda pula dengan kata "fundamentalis" dan "teroris" yang tentu tidak muncul begitu saja, Amerika sebagai sebuah *agen of knowledge* memiliki peran yang meyakinkan dalam penggunaan kata ini.

Dari persimpangan kata dalam statemen yang sama, kita mengambil sebuah arti penting *episteme* wacananya. Identifikasi dimunculkan dari tafsir realitas yang sebenarnya dipaksakan pada konsep yang diyakini. "Fundamentalisme" dan "terorisme" misalnya,

mengantikan kata "radikal" dan "ekstrem kanan" karena kebutuhan untuk menjawab persoalan adalah konteks global saat ini. Identifikasi itu kemudian direproduksi oleh banyak orang secara *appriori* saja, banyak wacana yang juga memungkinkan terjadi beragam penyimpangan, hiperbola, sehingga menghasilkan wacana yang diskursif.

Wacana-wacana diskursif pada akhirnya ditafsirkan dengan mudah oleh sebuah kerja *visual*, apa yang sebenarnya abstrak, tentang benak seseorang, kemudian dipastikan dalam bentuk penubuhan fisik. Cara pakaian, terminologi, dan semacamnya. Dalam tiga jenis kosakata tadi, identifikasi fisik yang relatif sama, pakaian *ala* arab, menjadikannya sebagai identitas yang sebenarnya. Mulai dari Diponegoro sampai Osama bin Laden persamaan mudah dikenali dari pakaiannya. Fenomena ini tidak aneh jika direspon dengan sebuah praktik baru, pelarangan terhadap cara berpakaian.

Pasca Kolonial dan Kemunculan Politik Tubuh Muslimah

Pelarangan terhadap pemakaian jilbab adalah hal yang menarik diantara beragam larangan lain yang sebenarnya bisa diterapkan untuk mengontrol ummat. Pelarangan Jilbab disatu sisi adalah kata lain dari pengakuan terhadap eksistensi perempuan, karena mereka sudah dianggap memiliki kuasa yang berpotensi mengganggu kestabilan kuasa negara. Dengan dilarangnya Jilbab, perempuan sebenarnya sedang ditempatkan sedemikian penting dalam kalkulasi kuasa negara. Melarang mereka menggunakan jenis pakaian tertentu, sehingga bentuk kepatuhan sebagai warga yang disiplin dapat

diidentifikasi dari atribut yang melekat ditubuhnya. Disini dapat kita pahami bahwa terjadi persilangan beragam arena kekuasaan; feminis, religiusitas, politik, oleh dan dari negara dengan beragam institusinya.

Dijaman pemerintahan kolonial perempuan bahkan dianggap tidak penting untuk menjadi obyek kontrol, karena perempuan dianggap tidak mengancam kekuasaan. Resistensi terhadap cara berpakaian justru dilakukan oleh para lelaki, sebagian besar dari mereka menjaga identitasnya dengan mempertahankan pakaian tradisionalnya. Bahkan mereka membuat identitas "haram" bagi cara pakaian yang dekat dengan tradisi Eropa. Salah satunya dapat kita periksa dari batsul masail NU dalam statemen berikut;

> S.Bagaimana pendapat Muktamar, tentang orang yang *memakai celana panjang, dasi, sepatu dan topi? Sedangkan orang itu orang Indonesia, **haram**kah demikian itu karena dianggap meniru orang **kafir**?*
>
> J. Apabila memakai itu sengaja meniru orang kafir untuk turut menyemarakkan kekafirannya, maka hukumnya orang itu menjadi kafir (dengan pasti). Apabila sengaja orang tersebut turut meyemarakkan Hari Raya dengan tidak mengingat kekafirannya, maka hukumnya tidak kafir, tetapi berdosa. Apabila tidak sengaja meniru sama sekali, tetapi hanya sekedar berpakaian demikian, maka hukumnya tidak terlarang tetapi makruh.
>
> **Keterangan**: dalam kitab Fatawil-Kubro dan kitab Bugyatul Mustasyidin[177]

Pertanyaan diatas adalah tentang celana panjang, dasi, sepatu dan topi yang sangat identik dengan lelaki. Resistensi yang dimunculkan juga dalam sebuah nalar

177 Masyhuri, A. Azis, K.H. Masalah Keagamaan Hasil Muktamar Dan Munas Ulama Nadhlatul Ulama Kesatu-1926 S/D Kedua Puluh Sembilan 1994, P.P. Rabithah Ma'ahidil Islamiyah, Surabaya. 1997

yang sama, bahwa apa yang melekat pada tubuh adalah perwakilan dari pikiran. Maka para lelaki dari masa kolonial itu sedang melakukan perlawanan terhadap kuasa simbol kolonialisme dengan tidak memakai celana panjang, dasi, sepatu dan topi.

Pakaian muslimah dengan istilah "jilbab" sebenarnya juga baru dikenal di awal 90-an, pakaian muslimah sebelumnya dikenal dengan istilah "kerudung". Seiring dengan berkembangnya gerakan revivalis Islam, Jilbab kemudian diidentifikasi sebagai pakaian ummat muslimah. Meski jauh sebelumnya, wanita Jawa muslim tidak terlalu dikenal dengan penggunaan kerudung. Di Jawa dan Makasar pra-Islam misalnya, para wanitanya dalam berpakaian terbiasa dengan bertelanjang dada, yang kemudian ketika Islam masuk mereka hanya menambahkan satu lilit pakaian didada mereka[178].

Pakaian inilah yang kemudian menghasilkan sebuah kontruksi pemaknaan terhadap keberadaban dan juga ketidak beradaban. *Civilize or not*. Dalam setiap *episteme* jaman pakaian memiliki tafsir yang berbeda, tafsir terhadap cara pakaian membawa implikasi pada negara tentang bagaimana mereka akan diperlakukan. Perempuan dan jilbab memiliki kekuasaan yang lebih dalam praktik liberal dimasa Orde Baru, dimana suara mereka dalam pemilu menentukan legitimasi pemerintah.

Para perempuan pendukung Masyumi adalah orang mereka yang menggunakan kerudung. Perempuan simpatisan DII/TII adalah mereka juga yang menggunakan kerudung. Istri dan keluarga pembajak pesawat, peledak bom Borobudur dan bom lain juga berkerudung. Sama halnya dengan kebanyakan perempuan simpatisan

178 Lihat Reid, Anthony. *Asia tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680, jilid I:Tanah di Bawah Angin*, terj. Obor Indonesia, Jakarta, 1992.

NU, Muhamadiyah dan PPP. Dan semua institusi yang disebut tadi, negara kala itu mencurigai tidak memiliki integritas yang kuat dalam mendukung pemerintah Orde Baru. Selain itu kerudung biasanya juga dipakai oleh orang desa yang terbelakang, berbeda dengan orang kota yang *modis*. Sehingga dapat disederhanakan, memakai kerudung sama dengan tidak mendukung pemerintah dan kerudung juga berarti simbol keterbelakangan.

Negara dimasa Orde Baru menciptakan tafsir sederhana untuk membenarkan kontrol terhadap tubuh muslimah. Identifikasi antara Islam dan politik, mengharuskan negara membaca seluruh identitas keislaman dengan identitas perpolitikan mereka. Kerudung adalah sebuah identitas tentang kemusliman, sehingga pemakaian kerudung sendiri sudah diwacanakan secara politis. Pemerintah Orde Baru mensyaratkan bahwa semua institusi publik harus menanggalkan segala bentuk indentifikasi politik, yang berarti menanggalkan kerudung wanitanya.

Meski kerudung bukan pakaian mayoritas ummat muslimah saat itu, pemerintah merasa perlu mengeluarkan sebuah keputusan dalam SK Menteri No.052/C/Kep/D/1982 tentang tata aturan pakaian seragam sekolah yang benar. Asumsi pemerintah ingin mengatakan bahwa pemakaian kerudung adalah sesuatu yang tidak benar. Pemakai kerudung berarti mereka tidak benar-benar menjadi murid teladan, manusia Indonesia seutuhnya seperti yang diidamkan negara. Kerudung adalah sebuah penyimpangan dalam program negara mencerdaskan bangsa. Kuasa terhadap tafsir ini diharapkan mampu menanggalkan kerudung mereka sekaligus status politiknya.

Ummat tentu resisten dari maksud apolitisasi atau justru politisasi oleh negara dari gerakan penanggalan

kerudung tersebut. Perlawanan terjadi, sehingga pada tahun 1988, empat siswa SMA 1 Bogor tidak diperkenankan masuk sekolah karena menolak seragam yang diharuskan oleh keputusan tersebut. Dilanjutkan dengan diusirnya sepuluh siswi SMA 68 dari sekolah karena sebab yang sama. Resistensi yang lain yang muncul adalah penolakan pakaian versi PDK dari kepala kantor PDK Aceh, dengan berani pejabat ini mengijinkan ummat muslimah menggunakan kerudung. Protes-protes yang lain semakin memojokkan negara sehingga berbahaya jika dikemas dalam sebuah isu yang sangat politis untuk pemilu.[179]

Ummat mendapat tantangan negara untuk menanggalkan kerudungnya. Mereka kesulitan dalam sekolah dan mencari kerja, bahkan pengakuan sebagai warga negara karena untuk foto KTP saja kerudung harus dilepas. Sepertinya negara takut kalau ada ummat muslimah menyembunyikan sesuatu dibalik kerudungnya, atau sekedar ingin melihat wajah asli tanpa kerudung. Akibatnya resistensi luar biasa muncul yang justru mengancam kuasa negara secara langsung. Karena kebijakan ini sangat politis maka Direktorat Pendidikan Menengah dan Dasar perlu koordinasi dengan lembaga politik negara lainnya. Konsultasi dilakukan dengan MUI (Majelis Ulama Indonesia), BAKIN (Badan Koordinasi Intelijen), Kejaksaan Agung, Menteri Negara urusan Pemberdayaan Aparatur Negara, dan para pemimpin komisi IX.[180] Lembaga-lembaga penting negara tersebut begitu sibuk mengurusi soal pakaian, kerudung menjadi penting dalam menjaga stabilitas Nasional. Setelah lembaga-lembaga tersebut berkonsultasi maka

179 Dhakidae, Daniel. *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam negara Orde Baru*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2003. Hal: 588

180 *Ibid*.

disimpulkan bahwa cara yang paling aman untuk menormalkan kembali adalah dengan memunculkan aturan baru tentang seragam yang khas.

Proses resistensi, produksi dan kegagalan program negara ini secara produktif dimunculkan ummat. Sampai akhirnya keluarlah Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Dasar dan Menengah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, No. 100/C/Kep/D/1991, tentang penggunaan seragam yang khas. Negara merubah teorinya. Dengan diresmikannya pakaian khas, maka kerudung (jilbab) resmi menjadi busana nasional, dan tanggal sudah stigma negatif yang dituduhkan selama ini. Kerudung atau Jilbab Islami tidak sama dengan kerudung atau jilbab politik. Setelah itu tak malu-malu ummat muslimah menggunakan kerudung atau jilbab sebagai simbol mereka disemua ruang publik.

Jilbab menjadi simbol kuasa yang lain, moment itu dikenang oleh kelompok musik *Qasidah 'Nasidaria'*, dengan mendendangkan lagu hit mereka "*jilbab-jilbab putih*". Begitu juga Emha Ainun Najib merasa perlu dengan mendokumentasikannya kedalam puisi yang berjudul "*Lautan Jilbab*". Para Artis, muncul dan laris manis di televisi dengan mengenakan jilbab dan lebih ramai lagi di bulan Ramadhan. Di situ ada Anne Rufaidah, Fenny Mustafa, Ida Royani, Ida Leman dan Sitoresmi Prabuningrat, yang kemudian menjadi pelopor mode busana muslimah. Seakan tak mau ketinggalan Siti Hadiyanti Rukmana, putri Presiden Soeharto, ikut mempopulerkan mode '*kerudung mbak tutut*'-nya. Melihat betapa gelombang jilbabisasi begitu populer mengalahkan program Keluarga Berencana pemerintah, maka negarapun *nimbrung* ikut mensponsorinya. Seperti kita ketahui era 1990-an adalah era dimana pemerintah

sedang berusaha mengambil hati ummat. Jilbab total berubah tafsir, dari lambang radikalisme dan kebodohan sekarang identik dengan lambang kesalehan.

Jilbab kemudian hadir dimana-mana, beriring dengan program pemerintah. Tafsir tubuh muncul dan berkembang seiring dengan ruang baru yang dimunculkan oleh televisi, mode, syariat dan beragam tarikan lainnya. Salah satu fenomena dari gelombang pemakaian jilbab adalah apa yang kita kenal sebagai jilbab 'gaul'. Kemunculan jenis jilbab ini baru populer pada pertengahan akhir 90-an, karena sebelumnya tidak dikenal jenis jilbab ini. Ada beragam penjelasan yang bisa kita dapatkan, namun paling tidak kita dapat menafsirkan ada sebuah perubahan pada tatanan baru *episteme* masyarakat.

Kemunculan fenomena Jilbab Gaul misalnya, dapat kita pilah dalam dua karakter pembentuknya; *Pertama*, yang muncul dari persilangan beragam ruang publik, diskusi antara mode dan religiusitas. Mungkin yang paling berkepentingan dengan mode busana muslim adalah para perancang busana dan artis. Salah satunya adalah APPMI (Asosiasi Perancang Pengusaha Mode Indonesia), dengan mengeluarkan mode-mode pakaian untuk inspirasi muslimah setiap bulannya. Mode inilah yang kemudian terpampang dimajalah dan koran dan kemudian ditiru oleh banyak penjahit pakaian di kampung-kampung. Agen-agen mode busana muslim yang lain dapat kita temukan pada beragam majalah dan tabloid, misalnya *Nurani*, *Aura*, *Nova*, *Gadis* dan *Muslimah*. Yang tidak kalah penting adalah peranan para artis yang sering muncul di televisi dengan busana muslimah, apalagi pada bulan ramadhan. Dengan munculnya artis maka prosesi peniruan dan kreasi diciptakan oleh ummat muslimah dari apa yang mereka lihat.

Kedua, muncul dari persinggungan ruang yang di Islamkan dengan ruang non-religius. Perkembangan jumlah dan substansi Islam dalam ruang publik memunculkan juga bentuk baru jilbab. Ruang-ruang publik seperti kampus, instansi, dan arena yang berlabel Islam mewajibkan pemakaian jilbab sebagai ikon didalamnya. Pemakaian ini berlaku bagi golongan 'non-religius', sehingga "jilbab gaul" muncul sebagai alternatif (resistensi) terhadap islamisasi cara berpakaian dalam kehidupan keseharian mereka. Jika kita menyimak dengan teliti sekitar kita, sebut saja kampus UII (Universitas Islam Indonesia), maka kita akan menemukan statemen yang menarik untuk di periksa. Salah satunya adalah sebuah tulisan didinding kampus, dengan gambar perempuan memakai jilbab, dan dibawahnya bertulis "*dilarang memakai pakaian adiknya/kekecilan.....kerudung tidak memperlihatkan leher*". Dalam ruang yang di Islamkan tersebut ternyata "jilbab gaul" menjadi sebuah bentuk resistensi terhadap islamisasi pakaian.

Tubuh ummat muslimah muslimah tidak pernah merdeka dari perebutan makna, ketika lepas dari penjajahan negara kemudian jatuh lagi dalam penjajahan mode, penjajahan ruang dan penjajahan kebenaran. Tafsir kuasa terhadap ummat menentukan bagaimana tubuh ummat (khususnya muslimah) itu akan dibentuk. Pelarangan dan pemaksaan terhadap jilbab tidak pernah lepas dari kuasa negara yang membentuknya. Jika suatu saat jilbab menjadi sebuah larangan maka suatu saat lain justru menjadi program politik. Dengan pemakaian jilbab pula ummat sedang menyatakan sepakat atau resisten dengan kuasa tertentu.

Tafsir Politik tentang Tubuh Muslimah

Dalam beberapa studi Islam di Indonesia, biasanya ummat dimasukkan dalam kategori golongan tradisionalis, modernis, konservatif dan beragam terminologi lainnya. Pemikiran Islam Indonesia itu muncul dari identifikasi wacana para tokoh/ulama dan institusinya, sama halnya dengan perilaku ummat didefinisikan berdasar kriteria sosial yang sudah mapan; radikal, fundamentalis, liberal. Bagaimanakah sebenarnya ummat mendefinisikan dirinya sendiri? Apakah benar realitas mereka seperti identitas yang dituduhkan kepadanya? Boleh jadi sebenarnya ummat sudah mendefinisikan dirinya sendiri meski keluar dari konsep yang dibangun oleh para ilmuwan sosial itu.

Pemaknaan tubuh telah kita buktikan sangat dipengaruhi oleh *bias* kekuasaan yang membentuknya selama ini. Tubuh ummat mengalami definisi dan redefinisi berulang kali dalam setiap retakan waktu. Sadar atau tidak pakaian tidak sekedar menjadi mode, pakaian juga adalah sebentuk kesadaran akan perlawanan, kompromi ataupun bentuk kreatifitas terhadap kekuasaan yang diidentifikasinya. Bagaimanakah sebenarnya identifikasi politik yang dilakukan oleh ummat melalui pakaiannya saat ini?

Untuk berbicara tentang klasifikasi ummat mari kita coba mendefinisikan melalui mata kita (visual) dahulu daripada konsepsi teori yang sudah mapan. Jilbab sebagai identitas sudah terbukti tidak muncul begitu saja, jilbab adalah sebuah identitas sekaligus simbol pertarungan. Meski mereka tidak bertarung dengan fisik, meski juga tidak dengan mulut, tetapi sesungguhnya identitas mereka sedang menegasikan kebenaran yang lain dengan memakai jenis jilbab tertentu secara konsisten. Jilbab

bukan sekedar mode, namun pilihan ideologi mode, dengan militan seorang ummat muslimah tidak akan dengan mudah mengganti mode jilbabnya.

Jilbab juga sebuah identifikasi politik, ekspresi sadar yang mempertemukan kewajiban agama dengan politik, mode, dan beragam bentuk idelogi yang lain. Lewat sebuah pengamatan (visual), sekarang kita akan memetakan beberapa kriteria klasifikasi pemikiran melalui jilbab, meski kategori ini bisa berubah suatu waktu kemudian. Berbicara tentang klasifikasi ummat maka sebenarnya ummat muslimah mendefinisikan dirinya dengan mengidentifikasi pemakaian jilbab, sebagai berikut;

Pertama, **kategori jilbab arab**. Jilbab ini dikenal dengan ciri pemakaian *burqa*, *niqab* atau *purdah*, sebuah penutup muka sehingga hanya kelihatan matanya saja. Dalam desain baju pakaian jilbab arab dapat dilihat dari warnanya yang tidak mencolok, biasanya dengan warna hitam, biru tua, hijau tua dan warna gelap lainnya. Pakaian ini dirancang sedemikian rupa sehingga menghilangkan bentuk tubuh, dengan kain yang lebar dan besar. Asumsi yang dipakai adalah untuk menghilangkan hasrat lelaki yang bukan muhrim. Ummat golongan ini cenderung eksklusif, mengelompok dengan jumlah yang kecil.

Dalam nalar politik, biasanya pemakai pakaian ini dikenali pada golongan *salafy*. Segolongan ummat muslimah yang sangat militan memegang teguh tafsir mereka tentang agama. Golongan ini dekat dengan wacana pemikiran Islam timur tengah, bagi golongan prianya sama mudahnya untuk di identifikasi. Baju muslim *ala* arab dengan celana *non-jeans* (kain) selutut, biasanya warna putih atau hitam, lengkap dengan kopiah haji dan tanda hitam dikeningnya. Kita dengan mudah

menemukan mereka dalam sebuah organisasi seperti MMI, FPI, FKAJW, dan sebagian di HTI atau PKS. (lihat gambar dibawah)[181]

Kedua, **kategori jilbab Syar'i**. Bisa dipastikan jilbab jenis ini tidak dipadukan dengan celana panjang, mereka menggunakan rok panjang. Jilbab ini juga dikenal dengan '*jilbab gedhe*', jilbab besar karena menggunakan kerudung yang relatif besar. Dalam perkembangan mode jilbab jenis ini memadukan beragam teori mode, namun lebih mengedepankan aturan syar'i. Jilbab seperti ini populer di daerah perkotaan. Sedang didesa jilbab semacam ini dikenal dengan kerudung *fatayat*, istilah yang merujuk sebuah organisasi agama (NU), karena memang ditemukan dalam lingkungan yang berbasis kultural NU. Celana panjang juga tidak dikenal, yang membedakan dengan '*Jilbab Gedhe*' hanyalah kerudungnya yang sedikit lebih kecil.

Untuk daerah perkotaan kebanyakan pengguna jilbab syar'i berafiliasi pada PKS atau PAN. Dikalangan mahasiswa

181 Lihat http://www.themuslimwoman.org/images/burqa_style_gowns_muslim_womens_apparel.jpg, lihat juga http://pajamasmedia.com/wp-content/themes/default/images/rogerkimball/265440169_7a805b4a59_o.jpg,

pemakai jilbab ini biasanya dari organisasi seperti KAMMI, HTI, dan kelompok pengajian mushola (*usroh*). Pandangan agama mereka adalah Islam modernis atau justru generasi baru yang menganut Islam konservatif Timur Tengah. Dalam berbahasa sering menggunakan kosakata berbau arab. Jika didaerah pedesaan, maka para pemakai jilbab *fatayat* bisa dipastikan sebagai warga nadliyin yang berafiliasi pada NU, PKB atau PPP. (lihat gambar)[182]

182 Lihat http://www.muslimbase.com/images/003844-black-jilbab-silk-route.jpg, Lihat juga http://www.unfpa.org/upload/news/621_imageweb2_fatayat.jpg

Ketiga, **kategori jilbab Gaul**. Jilbab ini dikenal dengan mencampurkan *trend* pakaian yang sedang '*in*' dengan kerudung. Golongan ini biasa memadukan antara celana panjang, kaos dan kerudung, dalam beberapa kritik mereka dianggap lebih mengedepankan mode daripada *syariat*. Jilbab gaul biasanya dipakai oleh anak muda, meski beberapa ibu-ibu juga menyukainya, sekedar untuk mengindentifikasikan keislamannya. Bahasa yang mereka gunakan adalah bahasa keseharian, atau juga bahasa *gaul*, begitu juga dengan nama-namanya yang sebagian besar dari nama sekuler (tidak sengaja dimasukkan unsur arab).

Pandangan agama mereka relatif terbuka daripada dua golongan sebelumnya, artinya mereka tidak memiliki ciri khas pemikiran keagamaan. Agama menjadi sebuah identitas kultural mereka yang sekedar membedakan dengan kultur non-agama. Secara politik mereka sulit di identifkasi pada institusi tertentu, namun bisa diyakinkan kalau mereka jarang bisa dipertemukan dengan golongan jilbab arab. (lihat gambar dibawah)[183]

183 http://celebrity.okezone.com/index.php/HotPict/Artis/36/zaskia-adya-mecca

Keempat, **kategori tidak berjilbab**. Ummat muslimah ini mengidentifikasi dirinya dengan tidak memakai kerudung. Kerudung hanya dipakai ketika mereka menjalankan ritual shalat, bersama *rukuh*. Dasar pemikiran mereka berangkat dari pemahaman bahwa jilbab bukanlah sebuah kewajiban bagi seorang muslimah, atau juga alasan lain. Golongan ini meski tidak sekuler, tidak mengidentifikasi dirinya dalam wacana keagamaan.

Pandangan agama dari golongan ini dapat kita pilah dalam dua kategori. Yang pertama adalah golongan yang memilih karena karena tafsir agamanya. Memilih karena sebuah pilihan, namun biasanya hanya berlaku dikalangan intelektual yang dekat dengan ide feminisme ala fatima mernisi. Sedangkan yang kedua, berangkat dari kebiasaan yang dipakai ummat muslimah di Indonesia selama ini. Alasan mereka beragam, tidak efektif, tidak terbiasa mengingat iklim yang tropis, dan itu tidak menghalangi mereka menghayati nilai religiusitasnya.

Afiliasi politik golongan ini menyebar dalam institusi ummat yang berbasis sosial dan jarang yang berbasis keagamaan. Sekilas jumlah ummat muslimah yang berjenis jilbab ini adalah jumlah terbanyak. Namun, sampai saat ini belum ada survai yang akurat tentang jumlah mereka secara kuantitatif, sehingga sulit menurunkan klasifikasi ini pada hitungan angka. Lantas bagaimanakah keterkaitan antara bentuk jilbab dengan afiliasi institusi? Bagaimanakah bentuk jilbab yang satu mengasikan yang lain dalam representasi institusi? Untuk menjawab itu, simak asumsi pemetaan relasi jilbab dengan institusi ummat yang dalam bagan 3.

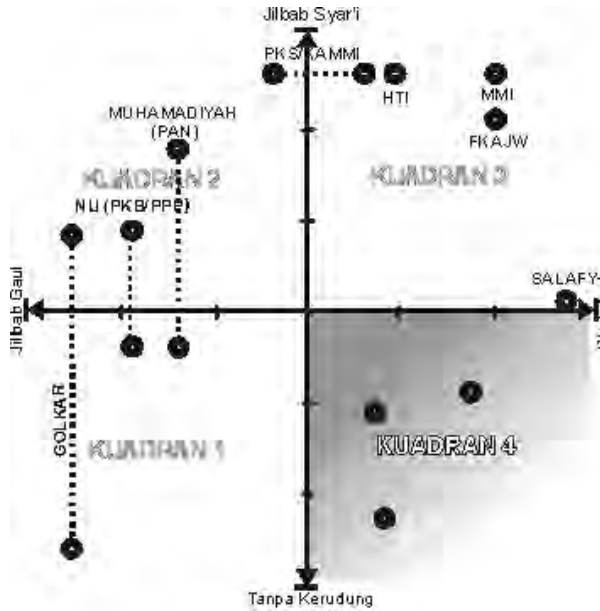
Kuadran 1: *Jilbab gaul dan tanpa kerudung* diisi oleh organisasi ummat yang sekuler dan institusi

islam yang tidak semata-mata mendasarkan pada keagamaan. Didalam kuadran ini biasanya adalah titik pertemuan antara golongan Jilbab gaul dan non-jilbab. Mereka masih bisa dipertemukan gagasannya kedalam organisasi yang memiliki basis keagamaan terbuka dan doktrin yang tidak ketat. Representasi politiknya dapat kita temukan di hampir seluruh institusi non-agama seprteperti Golkar dan juga institusi politik seperti PAN dan PKB.

Kuadran 2: *Jilbab Syar'i dan yang gaul* berisi titik persilangan antara golongan jlbab gaul dan jilbab syar'i. Representasi ummat golongan ini mensinergikan antara kehidupan dan perilaku modern dengan tuntutan religiusitas mereka. Dalam kuadran ini sentimen keagamaan cukup menjadi dasar mereka untuk berkumpul dalam institusi yang sama. Didalam kuadran ini kita akan menemukan NU, Muhamadiyah dan sedikit PKS.

Kuadran 3: *jilbab syari dan yang arab* adalah sebuah wilayah keagamaan dengan doktrin yang sangat ketat. Mereka adalah golongan politik yang secara sadar menempatkan diri dalam sebuah cita-cita politik tertentu. Disana anda akan menemukan MMI, FKAJW, Salafy dan sedikit PKS. Sekilas golongan ini adalah minoritas namun memiliki militansi politik yang kuat, sehingga kalau kita identifikasi representasi kepentingan politiknya maka mereka akan memunculkan diri dalam ruang keagamaan. Golongan ini membatasi diri dari bentuk-bentuk ruang publik yang tidak memiliki unsur keagamaan.

Bagan 3. Asumsi titik temu dari kelompok jilbab dalam institusi ummat



Kuadran 4: adalah ruang yang tidak memiliki identifikasi dan keterkaitan dengan identitas keagamaan. Artinya mereka dipertemukan bukan dalam kerangka dasar keagamaan. Ruang dalam kuadran 4 menjadi arena mereka dalam 'pertarungan identitas', karena disinilah institusi pendidikan, institusi kesehatan dan juga institusi negara hadir memberi makna.

Apa yang bisa kita ambil dari bagan asumsi diatas? Salah satunya yaitu militansi keagamaan pada doktrin tafsir agama semakin menguat bergerak searah jarum jam dari kuadran 1 ke kuadran 3. Antara kuadran 1 dan kuadran 2 masih bisa dipertemukan oleh organisasi

semacam Golkar, NU, Muhamadiyah. Sedang kuadran 2 dan kuadran 3 hanya bisa dipertemukan oleh institusi politik semacam PKS. Secara kuantitatif bisa dipastikan saat ini jumlah ummat, kuadran 1 memiliki jumlah terbanyak dan kuadran 3 dengan jumlah terkecil. Namun satu hal yang jelas juga antara kuadran 1 dan kuadran 3 saling menegasikan sehingga tidak ada institusi yang terbentuk didalamnya.

Apa yang telah kita lakukan dari bagan asumsi diatas dapat kita perluas dengan memasukkan beberapa institusi Islam lainnya. Kesimpulan yang dapat kita ambil adalah bahwa ruang institusi menjadi sebuah pertimbangan penyaringan 'nalar bawah sadar' kelompok pengguna jilbab tertentu. Artinya ada identifikasi khusus dalam sebuah institusi untuk mendisiplinkan warga yang ada didalamnya, salah satunya penyeragaman jilbab. Oleh karena itu pada suatu waktu jilbab menjadi sebuah alat kontrol yang manjur untuk menarik dukungan kelompok mayoritas dengan menekan minoritas. Lambang kesalehan, ketaatan, dan religiusitas kemudian menjadi komoditi kekuasaan untuk menjaga anggotanya agar tetap didalam kontrolnya.

Disinilah kemudian muncul pula dari beberapa praktik diskursif dalam pemerintahan terkait campur tangan pada tubuh ummat[184]. Catat saja Bupati Cianjur Warsidi Swastomo, yang ingin menunjukkan keperpihakannya pada ummat dengan menyerukan pemakaian 'pakaian muslim' dilingkungan Pemda Cianjur. Pakaian muslim yang dimaksud adalah jilbab bagi perempuan, baju koko lengkap dengan kopiah bagi laki-laki[185]. Dengan argumen yang menghubungkan spiritualitas dan peningkatan SDM, kekuasaan ingin mengidentifikasi diri berada di

184 Uraian yang sama pernah ditulis dalam Newsletter KUNCI No. 13, Desember 2003
185 Kompas, 1 Februari 2002

pihak ummat. Komoditifikasi ummat dalam praktik pemerintahan liberal menempatkan ummat sebagai konsumen yang potensial. Sehingga isu yang diangkat adalah isu yang menempatkan dirinya memperjuangkan ummat, termasuk mengidentikkan apparatus dengan ummat.

Fenomena yang sama juga diterapkan di Aceh. Sejak 15 Maret 2002, mulai diberlakukan Syariat Islam. di Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD). Dan itu berarti bahwa sudah diberlakukan kawasan wajib tutup aurat, yang juga dibarengi dengan *arabisasi* tulisan diwilayah publik, bahkan nama toko, kantor pemerintah, nama jalan, bis kota dan lainnya. Sangsi juga diterapkan dengan tegas bagi siapa saja yang membiarkan tubuhnya tidak patuh syariat Islam, sehingga tubuh ummat muslimah harus ditutup dari ujung kepala sampai ujung kaki. Jika tidak, maka telah siap 2.500 orang Polisi Khusus Syariah (Polsus Syariah) untuk menangkap dan menutupi tubuh ummat[186].

Jilbab dan tubuh ummat muslimah oleh kekuasaan selalu dimaknai berlebihan (*hyper context*). Kekuasaan selalu mencurigai apa yang menempel pada ummat muslimah dan memberikan tafsir yang mengintepretasikan ancaman terhadap kekuasaan negara. Tubuh ummat kemudian dicurigai, ditelanjangi, diperiksa atau dipaksa pada suatu waktu untuk memenuhi tafsir kekuasaan tersebut. Ruang institusi ummat, menjadi tidak pernah merdeka karena sangat bias akan hasrat untuk benar. Dengan tafsir kebenaran inilah kemudian negara, dengan otoritasnya, merenggut tubuh ummat muslimah demi tegaknya kekuasaan yang dipegangnya.

186 Kompas, 14 Maret 2002

Penutup

Ruang, waktu (teknologi) dan tubuh adalah wilayah operasi dimana kekuasaan negara itu bekerja. Jika dahulu masjid adalah anchor (jangkar) kekuasaan kerajaan dalam bentuk dan letaknya, maka kemudian dimasa pemerintahan kolonial justru kontrol ruang yang diperlakukan terhadapnya. Strategi negara dibangun dengan meminimalisir ruang wacana ummat, karena wacana itu dapat menghalangi operasi kekuasaan pemerintah kala itu. Begitu juga ketika pemerintahan dimasa Orde Baru, pengawasan ruang wacana ini dilakukan dengan menerapkan dominasi wacana negara didalam masjid.

Begitu juga dengan media massa dan teknologi komunikasi yang mampu membuka ruang kebebasan baru sekaligus ruang kontrol baru bagi ummat. Televisi dan media lainnya menjadi alat yang ampuh bagi negara dalam menjalankan program-program kekuasaannya. Namun dilain sisi teknologi juga menciptakan ruang alternatif baru bagi ummat yang bebas dari kontrol negara. Internet telah menjadi sarana baru untuk pembentukan identitas, sekaligus perlawanan terhadap dominasi wacana negara dan wacana identitas lain. Identitas-indetitas yang terbentuk ini menubuh dalam pakaian, yang menjadi bayangan representasi pikiran ummat. Identitas yang menubuh ini juga tidak lepas dari operasi kekuasaan negara, sehingga pembatasan dan dramatisasi pakaian menjadi bagian dari program kuasa negara.

Kerja-kerja kekuasaan negara telah kita bedah, struktur-struktur pembentuk kuasa negara telah kita bongkar, dan juga praktik-praktik ummat didalamnya. Apa yang bisa kita simpulkan adalah kekuasaan itu

benar-benar tersebar, kita hanya bisa mengamati operasinya bukan pemiliknya. Telah kita buktikan bahwa rezim pemerintahan bukanlah sebuah jawaban tunggal terhadap kerja operasi kuasa negara, karena kekuasaan justru dikukuhkan oleh praktik-praktik diskursif diantara ummat. Lantas, bagaimanakah selama ini operasi kuasa negara menempakan ummat sebagai targetnya?

Bagian Keenam
Postskriptum

Postskriptum

Ummat Tidak Salah, Hanya Berbahaya!
Ummat Juga Tidak Benar, Hanya Bermanfaat!

Dua kalimat inilah yang sekiranya dapat merangkum posisi ummat dalam operasi kekuasaan negara dan praktiknya dalam temuan buku ini. Pembentukan kuasa negara didalam institusi ummat dipengaruhi oleh tatanan *episteme* pada sebuah jaman. *Episteme* itulah yang menentukan tatanan-tatanan tertentu yang mempengaruhi praktik operasi kekuasaan negara terhadap ummat. Praktik kuasa ini adalah sebuah konsekuensi dari tatanan yang terbentuk pada negara dan tatanan yang terbentuk pada masyarakatnya (ummat). Dalam tatanan inilah relasi kekuasaan negara-ummat dipraktikkan secara *apriori* dan diskursif.

Pemerintah dimasa Hindia Belanda bermula dari sebuah gejala global di Eropa dan koloninya menjadi praktik *governmentality* yang tidak dapat dihindari, yaitu dengan mulai terbentuknya embrio negara modern di abad ke-19. Kemajuan teknologi yang membawa pengaruh pada konseps tentang ruang dan waktu,

membawa konsekuensi diterapkannya *governmentality* sebagai praktik kuasa negara. *Reason of the state* adalah kehadiran rakyat itu sendiri, walaupun itu berada didalam negara kolonial. Perkembangan teknologi ini juga mempengaruhi ummat yaitu perubahan pada perilaku dan ruang sosialnya. Akibatnya semua itu mulai terjadi pergeseran yang besar tentang cara pandang ummat kepada negara dan juga sebaliknya.

Pergeseran-pergeseran inilah yang menentukan pembentukan kuasa negara di masa pemerintahan kolonial. *Governmentality* memunculkan praktik institusionalisasi kepentingan dan kebutuhan ummat, negara hadir dalam praktik liberal menata masyarakatnya. Namun praktik *governmentality* pada negara kolonial membawa beragam praktik diskursif yang muncul dari perbedaan identitas, yang memunculkan perlakuan ambivalen kepada ummat sebagai warganegara. Menariknya ambivalensi dalam sebuah praktik *governmentality* memunculkan praktik baru bentuk resistensi ummat, yang mulai mengajukan keberatan dalam sebuah kerangka struktur masyarakat bernegara.

Hal ini tentu tidak luput dari kuasa negara dalam pembentukan struktur kebenarannya, negara yang memiliki akses terbesar ruang publik memiliki peluang yang lebih besar dalam membentuk struktur kebenaran. Institusi negara hadir sebagai pengawal struktur kebenaran itu, yang dilakukan dengan membajak setiap peristiwa menjadi pembenaran praktik pengawasan negara kepada ummat. Proses pembentukan kuasa negara pada masa pemerintahan Kolonial tentu berbeda dengan pemerintahan ketika ditangan Pribumi. Selama 32 tahun masa pemerintahan Orde Baru, sebuah periode pemerintahan terpanjang paska kolonial, ternyata

masih juga melanjutkan beberapa teknologi, strategi dan program pemerintahan dimasa Kolonial. Bangunan identitas Orde Baru sebagai negara ditandai dengan kebangkitan melawan komunisme dan keterpurukan ekonomi, yang sepenuhya mendapat dukungan ummat. Namun ternyata masa ini kapasitas pemerintahan yang didominasi militer dan birokrat memunculkan 'praktik otoritarian' dalam sebuah 'diskursus politik liberal'. Sehingga pemilu sebagai indikator 'praktik liberal' disatu sisi justru memberikan justifikasi pada praktik kontrol oleh negara, namun disisi yang lain memunculkan juga reposisi praktik ummat.

Konsekuensi praktik negara terhadap ummat adalah terkonsentrasinya wacana ummat pada tema yang disodorkan oleh negara, dan memilih untuk mendukung atau menolaknya. Pola kekuasaan negara telah menciptakan sebuah tatanan baru dalam diri ummat, antara resisten dan sepakat atau bahkan terjebak diantarannya. Institusionalisasi negara sebagai 'tatanan masyarakat' dijalankan dengan efektif karena setiap institusi mereproduksi program negara secara lebih spesifik. Tatanan ini bukan hanya sebuah artikulasi kepentingan ummat, namun juga berpengaruh pada pembentukan struktur kebenaran. Bahasa sebagai tatanan *apriori* sejarah telah membentuk sebuah struktur kebenaran tertentu yang tercipta dari kuasa Orde Baru, sehingga semakin memudahkan pembentukan kuasa negara pada ummat.

Jejak-jejak dari pembentukan kekuasaan negara masih dapat kita temukan dalam beberapa arsip monumen. Dalam lintasan sejarah yang pernah kita lewati, ummat telah membuktikan diri sebagai salah satu poros kekuasaan yang selalu dianggap ancaman atau dukungan

poros kekuasaan yang lain. Posisi ini selalu menempatkan ummat dalam pertimbangan kekuasaan, apakah akan di tekan atau juga dimanfaatkan. Dalam sebuah manajemen kekuasaan kadang ummat diposisikan untuk dibatasi, dikontrol, dicurigai, diawasi dan suatu waktu ditangkap dan dihukum. Namun dalam waktu yang lain ummat mendapat keistimewaan dalam kekuasaan negara, dimanjakan, dimanfaatkan, dibesarkan dan kemudian digunakan untuk mendukung kekuasaan itu.

Kita telah mengikuti alur kerja *arkeologi pengetahuan* dan *genealogi* dalam menemukan cara kerja pemerintahan (*governmentality*). Kita juga telah berusaha memahami bagaimana aktifitas kekuasaan dari seseorang (negara) terhadap yang lainnnya. Meski juga bukan untuk mengklaim sebagai studi yang lengkap tentang politik dan relasi kekuasaan, namun kita telah menemukan realitas praktik politik yang bukan hanya ketokohan dan idealitas gagasan. Apa yang kita dapat adalah sebuah bentuk pola tatanan (*order*) ummat dari sebuah jaman, yang sebenarnya bergerak pada nalar bawah sadar (*unconsious logic*). Dengan demikian kita terang-terangan mengambil jarak dengan *rational choice*, karena apa yang kita lakukan adalah menemukan *unconsious choice*, atau lebih tepatnya cara-cara yang tidak disadari namun menjadi alasan sebuah pilihan rasional terjadi.

Setelah kita dapat mengurai sebuah gagasan tentang nalar bawah sadar sebuah masyarakat (*episteme*), bagaimana menggunakannya kedalam praktik politik yang lebih kongkrit? Apakah hanya akan sekedar menjadi fosil intelektual yang dipamerkan ke"*eksotik*"an dalam rak perpustakaan? Ataukah studi ini menawarkan sesuatu yang lebih kongkrit dalam merekayasa efek 'bahaya/ manfaat' dari masyarakat ummat? Memenuhi tantangan

inilah sebenarnya kerja maha berat sesungguhnya yang membutuhkan lebih dari satu orang cerdas di Indonesia. Hasil studi ini saja tentu belumlah cukup, bahkan sangat jauh dari cukup, sebagai bahan utama referensi program politik selanjutnya.

Referensi studi semacam ini di Indonesia juga masih sedikit, mengingat penggemarnya yang minim sehingga efek guna belum dapat dibuktikan. Menurut penulis, ini juga sebuah bentuk kesalahan *apriori* dalam memaknai kajian poststrukturalis, jika hanya dimaknai sekedar tampil beda. Menurut penulis kerja *arkeologi pengetahuan* tidak bisa hanya berhenti pada wilayah alternatif metode saja, namun bisa dikembangkan sebagai jembatan pada beragam metode yang lain. Bukan persoalan benar atau salah sebuah metode, namun berguna atau tidaknya. Kajian Arkeologi Pengetahuan justru ingin merayakan penggunaan metode ilmu sosial, bukan sebagai klaim kebenaran tetapi sebagai cara yang paling efektif dan berguna.

Bagaimanakah kajian ini menjadi sarana memonitor arah dan gerak ummat dimasa depan? Jika kita percaya bahwa perkembangan praktik liberal dalam masyarakat Indonesia adalah sebuah gerak yang tidak dapat dipungkiri, maka cerita semacam ini akan semakin berlanjut. Di masa depan praktik liberal akan semakin mendapat tempat meski juga akan mengalami sebuah variasi praktik yang lebih kompleks. Bagi kegiatan politik tentu kajian semacam ini akan memberikan sebuah cara yang lebih efektif dalam komunikasi negara dan program kebijakannya. Karena dimasa depan partisipasi politik masyarakat akan semakin meningkat, yang tidak selalu diselesaikan dengan institusionalisasi *ala* Huntington.

Dalam komunikasi politik masa depan, ketika Presiden dipilih langsung, ketika Gubernur dipilih

langsung dan ketika Bupati dipilih langsung, maka memahami konstituen secara lebih dalam adalah kebutuhan uatama. Kebijakan dan keputusan politik juga dapat dilakukan melalui sebuah pengukuran yang dilakukan dalam sebuah masyarakat, sehingga derajat penerimaan akan tinggi. Begitu juga membantu legislatif dalam membuat kebijakan yang tidak akan ditolak oleh sejarah. Posisi negara dalam keseriusannya memahami masyarakat menjadi sebuah landasan melakukan *social engineering*, tidak lagi berlandaskan pada idealitas yang mungkin sudah ketinggalan jaman.

Penulis sekedar membayangkan jika seandainya Orde Baru memahami basis *episteme* ini, dan mampu merespon lebih baik maka rejim ini tak akan runtuh. Seandainya rejim Orde Baru menggeser diri, untuk menyandingkan kegiatan ekonomi dan partisipasi politik, mungkin cerita akan lain. Karena kehadiran internet tidak bisa ditolak, ruang publik yang semakin terbuka tidak bisa dipungkiri, meski tanpa krisis ekonomi kejatuhan rejim ini tinggal menunggu waktu ditengah kekolotan *governmentality*-nya. Terakhir, saya berharap kajian ini bukanlah sekedar mimpi yang hanya bisa dinikmati sendiri, namun kerja intelektual bersama yang perlu dukungan dan kritik demi kematangan akademik.

Daftar Pustaka

BUKU:

Anderson, Benedict R O'G. Kuasa Kata, Jelajah Budaya-Budaya politik di Indonesia terj. Mata Bangsa, Yogyakarta, 2000.

¬¬¬_____. Bahasa Politik Indonesia, dalam Latif, Yudi, et al. Bahasa dan Kekuasaan; politik wacana di panggung Orde Baru, Mizan, Bandung, 1996.

Anwar, M. Syafi'i. Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia; sebuah kajian politik tentang cendekiawan Muslim Orde Baru, Paramadina, Jakarta, 1995

Arif, Mahmud. Pertautan Epistemologi Bayani dan Pendidikan Islam Masa Keemasan, Al-Jāmi'ah, Vol.40, No.1 january-June 2002.

Atmowiloto, Arswendo. Telaah Tentang Televisi, Gramedia, Jakarta, 1986

Azis Thaba, Abdul, Drs,M.A. Islam dan Negara; Dalam Politik Orde Baru, Gema Insani Press, Jakarta, 1996

Barry, Andrew, et all. Foucault and Political Reason: Leberalism, Neo-Liberalism, The University of Chicago Press, Chicago, 1996

Baso, Ahmad. Islam Pasca-Kolonial, perselingkuhan agama, kolonialisme dan liberalisme, Mizan, Bandung, 2005

Benda, Harry J. Bulan Sabit Dan Matahari Terbit; Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang, terj: PT Dunia Pustaka Jaya, Jakarta, 1980

Brauchler, Birgit. Cyberidentities at War: Religion, Identity and the Internet in the Moluccan Conflict, Indonesia 75, April 2003. Hal: 123-151.

Budiman, Arif. Teori Negara; Negara, Kekuasaan, dan Ideologi, Gramedia, Jakarta, 1997

Danaher, Geoff, et al. Understanding Foucoult, Sage Publications, London, 2000

Dean, Mitchell. *Governmentality*, Power and Rule in Modern Society, Sage Publication, London, 1999

Dhakidae, Daniel. Cendekiawan dan Kekuasaan dalam negara Orde Baru, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2003

Effendy, Bahtiar. Islam and the State in Indonesia, ISEAS, Singapore, 2003

Foucault, Michel. The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language, Panthenon Books, New York, 1972

_____ . Disciplin and Punish; the birth of the prison, Vintage Book, New York, 1995

_____ . Power/Knowledge; selected Interviews and Other Writings 1972-1977, The Harvester Press, Great Britain,1980.

_____. *Governmentality*, dalam G. Burchell et al. The Foucoult Effect: Studies in Govermentality. Hemel Hempstead. Harvester Wheatsheaf,1991

_____. Nietzsche, Genealogy, History, dalam Donald F Bouchard, Language, Counter-Memory, Practice, Basil Blackwell, Oxford, 1977

_____. The Order of Things, an Archeology of human Sciences, Vintage Books, a division of Random House, Inc.,1994

Geertz, Clifford. Islam yang Saya Amati; Perkembangan di Maroko dan Indonesia, Yayasan Ilmu-ilmu sosial, Jakarta, 1982

Gidden, Anthony. "Central Problem in Social Theory, University of California Press, Los Angeles, 1978.

_____. The Nation state and Violance, Polity Press, Cambridge, 1985

_____. The Constitution of Society, Outline of the Theory of Structuration. University of california Press, Barkeley and Los Angeles, 1984.

Gordon, C. Government Rationality: An introduction, dalam G. Burchell et al.(eds). The Foucoult Effect: Studies in *Governmentality*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1991.

Hadiz, Vedi R dan Daniel Dhakidae. Social Science and Power in Indonesia. Equinox, Jakarta, 2005.

Hassan, Ruslan. Humor Dalam Dakwah Islam: Suatu Analisis Isi Terhadap Ceramah Agama Zainuddin M.Z., Skripsi fakultas ilmu sosial dan ilmu politik, jurusan ilmu komunikasi, yogyakarta, 1995

Hefner, Robert W. Civil Islam: Islam dan Demokrasi di Indonesia, terj. ISAI, Jakarta, 2001

Ismail, Faisal. NU, Gusdurisme dan Politik Kiai, Tiara Wacana, Yogyakarta, 1999

Kitley, Philip. Konstruksi Budaya Bangsa di Layar Kaca, terj. ISAI, Jakarta, 2000

Kusno, Abidin. Behind the Postcolonial; Architecture, urban space and political cultures in Indonesia, Roudledge, London, 2000

Latif, Yudi, et al. Bahasa dan Kekuasaan; politik wacana di panggung Orde Baru, Mizan, Bandung, 1996

_____. Intelegensia Muslim dan Kuasa, Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20, Mizan, Bandung, 2005

Lombard, Denys. Nusa Jawa: Silang Budaya, kajian sejarah terpadu; bagian I: batas-batas pembaratan, terj. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2000

Masyhuri, A. Azis, K.H. Masalah Keagamaan Hasil Muktamar dan Munas Ulama Nadhlatul Ulama Kesatu-1926 S/D Kedua Puluh Sembilan 1994, P.P. Rabithah Ma'ahidil Islamiyah, Surabaya. 1997

Mudzhar, Atho, Dr. H.M. Pendekatan Studi Islam, Dalam Teori dan Praktek, Pustaka Pelajar Yogyakarta, 1998

Noer, Deliar. Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942, LP3ES, Jakarta, cetakan keenam 1996

Pamberton, John. Jawa, On The Subject of "Java", Mata Bangsa, Yogyakarta, 2003

Payne, Michel. Reading Knowledge, An Introduction to Barthes, Foucault and Althusser, Blackwell Publisher, Inc, Massachusetts, 1997.

Philpott, Simon. Meruntuhkan Indonesia, politik poskolonial dan otoritarianisme, terj. LKiS, Yogyakarta, 2000.

Pijper,G.F. Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia Tahun 1900-1950. terj.UI Press, Jakarta, 1984

Porter, Donal J. Managing Politics and Islam in Indonesia, RoutledgeCurzon, London, 2002

Rakhmat, Jalaludin. Rekayasa Sosial, Rosdakarya, Bandung, 2005

Raleigh, Elizabeth. Busana Muslim dan Kebudayaan Populer di Indonesia: Pengaruh dan Persepsi, tugas lapangan, Malang, 2004.

Reid, Anthony. Asia tenggara Dalam Kurun Niaga 1450-1680, jilid I:Tanah di Bawah Angin, terj. Obor Indonesia, Jakarta, 1992

_____ Sejarah Modern Awal Asia Tenggara, LP3ES, Jakarta, 2004

Ricklefs, M.C. Sejarah Indonesia Modern 1200-2004, Serambi, Jakarta,2005.

Sadzali, Munawir, Prof.Dr.H. Kontekstualisasi Ajaran Islam, IPHI dan Yayasan Wakaf Paramadina, Jakarta, 1995

Said, Edward W. Orientalism, Vintage Books, New York, 1979

Sarup, Madan. An Introductory Guide to Post-structuralism and Postmodernism,2nd, Harvester Whetsheaf, Maylands Avenue, 1993.

Simbolon, Parakitri T. Menjadi Indonesia, Kompas, Jakarta, 2006

SJ, A. Hauken. Mesjid-mesjid tua di Jakarta, Yayasan Cipta Loka, Jakarta, 2003.

Spivak, Gayatri Cakravorty. *Subaltern* Studies: Deconstructing hystoriography, dalam In Other World; Essays in Cultural Politics, Routledge, London,1988.

St Sunardi. Nietzsche. LKiS, Yogyakarta, 2006

Sumalyono, Yulianto. Arsitektur Mesjid dan Monumen Sejarah Muslim, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta, 2000

Suminto, Aqib, H. Politik Islam Hindia Belanda, LP3ES, Jakarta, 1986

Suryadinata, Leo. Golkar dan Militer; Studi tentang budaya Politik, LP3ES, Jakarta, 1992

Tim Peduli Tapol 1985. Fakta Diskriminasi Rezim Soeharto Terhadap Umat Islam; dari Tanjung Priok, Usroh, sampai Negara Islam, Wihdah Press, Yogyakarta, 1998

Wahyuni, Hermin Indah. Televisi dan Intervensi Negara; konteks politik kebijkan publik industri penyiaran televisi, Media Pressindo, Yogyakarta, 2000.

Wallerstein, Immanuel. The limits of Nineteenth-Century Paradigms; Unthinking Social Sciences, Temple University Press, Philadelphia, 2001

Makalah, Majalah dan koran :

Purbo, Onno W. Awal Sejarah Internet Indonesia, makalah tanpa tahun

Hasyim, Azhar, et all. Arah Pergerakan Infrastruktur Internet di Indonesia, 2000

Kompas, 1 Februari 2002.

Kompas, 14 Maret 2002.

Indonesia 75, edisi April 2003

Newsletter KUNCI No. 13, edisi Desember 2003

Situs Internet

_____. Pemilu 1955, http://www.kpu.go.id/Arsip/Pemilu 1955

_____. Pemilu 1971 , http://www.kpu.go.id/Arsip/Pemilu 1971

_____. Pemilu 1977 , http://www.kpu.go.id/Arsip/pemilu1977

_____ Pemilu 1982 sampai pemilu 1997 , http://www.kpu.go.id/Arsip/pemilu 1982_pemilu 1997

_____. Pemilu 1999 , http://www.kpu.go.id/Arsip/pemilu 1999

_____.Pemilu 2004, hasil penghitungan suara, http://www.kpu.go.id/Arsip/pemilu 2004

_____. Pengkhianatan G 30 S/PKI, http://id.wikipedia.

org/wiki/Pengkhianatan_G_30_S/PKI

Geertz, Clifford. Traditional Islamic dress http://faculty.uccb.ns.ca/philosophy/203/fourth%20reading.htm

Rahardjo, M. Dawam. Kala MUI Mengharamkan Pluralisme, http://www.tempointeraktif.com/, 01 Agustus 2005

http://www.apjii.or.id/dokumentasi/statistik.php?lang=ind

View publication stats

BHINNEKA TUNGGAL IKA